CARL GUSTAV JUNG

Respuesta a Job

EDITORIAL TROTTA

Respuesta a Job

Respuesta a Job

C. G. Jung

Traducción de Rafael Fernández de Maruri

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Antwort auf Hiob
(extracto de la Obra Completa, Volumen 11, § 553-758)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-530-1

CONTENIDO

LECTORI BENEVOLO

Doleo super te frater mi...
(2 Sm 1, 26)

El contenido de esta obra mía se sale un tanto de los cauces habituales, lo que me obliga a anteponerle un breve prólogo que ruego al lector no pase por alto. En las páginas que siguen, en efecto, va a hablarse de una serie de contenidos de fe dignos de respeto, y todo el que pronuncia este tipo de discursos se arriesga a ser hecho pedazos por uno de esos dos partidos que polemizan sobre estos objetos. Esta polémica descansa sobre el curioso presupuesto de que para que algo sea «verdadero» ha de manifestarse o haberse manifestado como un hecho *físico*. Así, por ejemplo, los unos creen, como físicamente verdadero, y los otros impugnan, como físicamente imposible, que Cristo nació de una virgen. Cualquiera puede ver que es imposible solucionar lógicamente esta contradicción y que, por ello, lo mejor que se puede hacer es renunciar a este tipo de estériles disputas. Las dos partes tienen y no tienen razón, y podrían llegar fácilmente a un acuerdo con sólo que renunciaran a la palabrita «físico». El hecho de que una verdad sea «física» no constituye el único criterio posible de la misma. Hay también verdades *anímicas*, las cuales no pueden explicarse, pero tampoco demostrarse o negarse físicamente. Si una generalidad de personas creyera, por ejemplo, que en otro tiempo el Rin corría río arriba, remontando su curso desde su desembocadura hasta su fuente, esta creencia constituiría en sí misma un hecho, a pesar de que a lo declarado en ella sería, entendido en términos físicos, sumamente difícil concederle algún crédito. Una creencia como ésta constituye un hecho anímico que ni puede discutirse ni necesita tampoco de demostración alguna.

Tal es también la naturaleza de las declaraciones religiosas. Todas y cada una de ellas se refieren a objetos que no son físicamente comprobables. De lo contrario, dichas declaraciones caerían inevitablemente den-

tro del dominio de las ciencias naturales, con lo que éstas procederían a continuación a descartarlas por tratarse de afirmaciones que no pueden ser contrastadas empíricamente. Las declaraciones religiosas carecerían de sentido si aludiesen a hechos físicos. Éstos serían entonces simples milagros, los cuales estarían por ese mismo hecho expuestos a la duda, y en dicho caso ninguna de ellas podría ya demostrar la realidad de un espíritu, es decir, de un *sentido*, porque el sentido es siempre evidente por sí mismo. El sentido y el espíritu de Cristo están presentes ante nosotros y nos son perceptibles sin necesidad de milagros. Estos últimos apelan únicamente al entendimiento de aquellas personas que no pueden captar el sentido. Los milagros no son nada más que un simple substitutivo de la realidad no comprendida del espíritu. Con ello no está negándose que la presencia viva del espíritu no pueda verse acompañada en ocasiones de sucesos físicos milagrosos; lo único que se pretende es acentuar que estos últimos no pueden reemplazar ni suscitar el conocimiento esencial y único del espíritu.

El hecho de que las declaraciones religiosas se hallen a menudo en contradicción con los fenómenos físicamente comprobados demuestra dos cosas: la primera, que el espíritu disfruta de autonomía con respecto a la percepción física; la segunda, que la experiencia anímica posee una cierta independencia con respecto a los hechos físicos. *El alma es un factor autónomo*, y las declaraciones religiosas son confesiones anímicas que se basan en última instancia en procesos inconscientes, es decir, transcendentales. Estos procesos no son accesibles a la percepción física, pero prueban su presencia mediante las correspondientes confesiones del alma. Estas declaraciones son transmitidas por la consciencia humana, y ésta las inviste de formas concretas. Estas últimas se hallan expuestas, a su vez, a múltiples influencias externas e internas, y ésta es la razón de que, cuando hablemos de contenidos religiosos, nos movamos en un mundo de imágenes que apuntan hacia algo inefable. Ignoramos hasta qué punto han sido cortadas a la medida de su objeto transcendental todas estas imágenes, metáforas y conceptos. Cuando decimos «Dios», por ejemplo, estamos confiriendo expresión a una imagen o un concepto que ha experimentado un gran número de mutaciones a lo largo de los siglos. Sin embargo, no podemos indicar con alguna seguridad —a no ser en virtud de la fe— si estas modificaciones se refieren únicamente a esas imágenes o conceptos, o a lo inexpresable como tal. A Dios es posible imaginárselo igual de bien como un operar eternamente fluyente y lleno de vida que se reviste sin cesar de nuevas figuras, que como un ser eternamente inmóvil e inmutable. Nuestro intelecto sólo está seguro de una cosa, y es de que opera

con imágenes o representaciones que dependen de la fantasía humana y de sus condicionamientos de tiempo y lugar, y que, por ese mismo motivo, han experimentado como tales imágenes o representaciones todo tipo de variaciones a lo largo de sus miles de años de larga historia. Por supuesto, a la base de todas estas imágenes figura algo transcendente a la consciencia, y ésta es la causa de que, en última instancia, estas declaraciones no varíen de una forma infinita y caótica, y nos permitan darnos cuenta de que se hallan relacionadas con unos pocos principios o arquetipos. Estos últimos, al igual que la psique o la materia, son incognoscibles en sí mismos, y de ellos sólo es posible diseñar modelos que sabemos insuficientes; esta insuficiencia es algo que las declaraciones religiosas vienen también una y otra vez a confirmar.

Soy, pues, perfectamente consciente de que, cuando en lo sucesivo me ocupe de estos objetos «metafísicos», estaré moviéndome en un mundo de imágenes, así como de que ni una sola de mis reflexiones llegará a rozar lo incognoscible. Conozco demasiado bien lo limitado de nuestra imaginación —para no hablar de la estrechez y pobreza de nuestro lenguaje—, como para figurarme que mis declaraciones podrían significar algo más que las de un hombre primitivo cuando éste dice que su dios salvador es una liebre o una serpiente. Aunque todo nuestro mundo de representaciones religiosas está compuesto por imágenes antropomórficas que, en cuanto tales, nunca podrían salir invictas de una crítica racional, no sería lícito olvidar que estas imágenes reposan sobre *arquetipos numinosos*, es decir, sobre un fundamento emocional que se muestra inexpugnable a la razón crítica. Lo que aquí está en juego son hechos anímicos que es posible pasar por alto, pero no así negar mediante demostraciones. Éste es el motivo de que un hombre como Tertuliano estuviera ya en lo cierto al invocar el testimonio del alma. En *De testimonio animae*, en efecto, el autor latino escribe:

> Cuanto más verdaderos son estos testimonios del alma, tanto más simples; cuanto más simples, tanto más vulgares; cuanto más vulgares, tanto más comunes; cuanto más comunes, tanto más naturales; cuanto más naturales, tanto más divinos. Creo que a nadie podrán parecerle frívolos y absurdos si se contempla la majestad de la naturaleza, de la cual procede la autoridad del alma. Lo que se concede a la maestra, hay que concedérselo a la discípula. La maestra es la naturaleza, el alma, la discípula. Lo que aquélla enseñó o ésta aprendió les fue entregado por Dios, es decir, por el maestro de la maestra misma. Y lo que el alma puede recibir de su maestro principal puedes juzgarlo en ti por tu propia alma. ¡Siente a la que hace que sientas! Considera que ella es la que ve por ti en los presagios, la que interpreta para ti los signos y la que te brinda su protección en los resultados. ¡Cuán maravi-

> lloso sería que la que fue dada a los hombres por Dios supiera predecir! Más maravilloso es aún que reconozca a aquel por quien fue dada*.

Daré un paso más y contemplaré también las declaraciones de la Sagrada Escritura como si fueran manifestaciones del alma, aun a pesar de que con ello corra el riesgo de que se me tenga por sospechoso de psicologismo. Las declaraciones de la *consciencia* pueden pecar de engañosas, embusteras o de cualquier otra clase de arbitrariedad. En el caso de las declaraciones del alma, empero, tal cosa es absolutamente imposible. Las declaraciones del alma pasan siempre por encima de nuestras cabezas, pues apuntan a realidades transcendentes a la consciencia. Estos *entia* son los arquetipos de lo inconsciente colectivo, los cuales generan complejos de ideas que asumen la figura de motivos mitológicos. Este tipo de ideas no son inventadas, sino que se manifiestan a la percepción interna —por ejemplo, en sueños— a la manera de productos acabados. Se trata de fenómenos espontáneos que se sustraen a nuestro albedrío, por lo que, debido a esta razón, es legítimo atribuirles una cierta autonomía. Éste es el motivo de que sea preciso observarlos no sólo como objetos, sino también como sujetos autónomos. Como es natural, desde el punto de vista de la consciencia pueden ser observados y aun explicados hasta cierto punto como objetos, al igual que se puede describir y explicar a un hombre vivo. Sin embargo, al proceder de este modo es preciso pasar por alto su autonomía. En cambio, de tenerse en cuenta esta última, hay que tratarlos forzosamente como sujetos, y en dicho caso hay que concederles espontaneidad e intencionalidad, es decir, una suerte de consciencia y *liberum arbitrium*, de libre albedrío o voluntad libre. Uno observa entonces su comportamiento y presta atención a sus declaraciones. Este doble punto de vista, de imprescindible aplicación frente a todo organismo relativamente independiente, arroja, como es natural, un doble resultado: por un lado, un informe o relación de lo que yo hago con el objeto; por otro, un informe o relación de lo que éste hace (tam-

* Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia: quanto communia, tanto naturalia: quanto naturalia, tanto divina. Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illlam, quae ut sentias efficit! recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit (capítulo V, en Migne, PL I, cols. 615 s.).

bién, si se da el caso, conmigo). Es obvio que para el lector esta inevitable duplicidad será causa al principio de algunos quebraderos de cabeza, especialmente si tenemos en cuenta que en lo sucesivo vamos a ocuparnos del arquetipo de la divinidad.

Si alguien se sintiera tentado a agregar que las imágenes de Dios de nuestra intuición no son «otra cosa que» imágenes, entraría en contradicción con la experiencia, la cual disipa para siempre toda posible duda sobre la extraordinaria numinosidad de estas imágenes. La potencia (*mana*) de las mismas es tan enorme que uno no sólo se limita a tener la sensación de estar apuntando con ellas al *ens realissimum*, sino que llega incluso a tener el convencimiento de estar expresándolo y, por decirlo así, «sentando» su existencia. Tal cosa complica en extremo la discusión, si es que no la imposibilita por completo. Pero lo cierto es que no es posible representarse la realidad de Dios de otra forma que sirviéndose de imágenes. En su mayoría, estas imágenes brotaron de forma espontánea o se vieron santificadas por la tradición, y su naturaleza e influjo psíquicos no han sido deslindados jamás por el entendimiento ingenuo de su fundamento metafísico incognoscible. Este entendimiento identifica sin más esa imagen capaz de influir en él con la X transcendental a la que apunta la imagen. La aparente legitimidad de esta operación es manifiesta, y no supone ningún problema mientras no se planteen graves objeciones contra lo afirmado en la declaración. Pero, de haber motivos para la crítica, es preciso recordar que las imágenes y las declaraciones constituyen procesos psíquicos que no deben ser confundidos con su objeto transcendental. Ni unas ni otras «sientan» dicho objeto, sino que ambas se limitan a señalar en su dirección. En el terreno de los procesos psíquicos, la crítica y la discusión no sólo están permitidas, son inevitables.

Lo que me propongo hacer en lo sucesivo es enfrentarme a ciertas ideas de la tradición religiosa, y puesto que de lo que voy a ocuparme es de factores numinosos, los desafiados a entrar en liza serán tanto mi *intelecto* como mi *sentimiento*. Debido a ello, no podré hacer gala de una fría objetividad, y, al exponer lo que siento cuando leo ciertos libros de la Sagrada Escritura, o cuando recuerdo las impresiones que en mí ha causado nuestra fe, deberé cederle la palabra a mi subjetividad emocional. No escribo aquí como un exégeta (cosa que no soy), sino como un profano y un médico que ha tenido la fortuna de penetrar profundamente con la mirada en la vida anímica de un gran número de personas. Como es natural, me doy perfecta cuenta de que lo que voy a expresar son en primer lugar mis opiniones personales. Pero, a la vez, sé que estaré hablando en nombre de esas otras muchas personas que han tenido pensamientos muy semejantes a los míos.

El Libro de Job marca un hito en el largo desarrollo de un drama divino. Cuando el Libro apareció, existían ya toda una serie de testimonios que habían dibujado una imagen contradictoria de Yahvé, es decir, la imagen de un Dios que era presa de emociones desmesuradas y que sufría precisamente a causa de esa desmesura. Yahvé se confesaba a sí mismo que la cólera y los celos le consumían, y que el conocimiento de ello era para él algo doloroso. La inteligencia coexistía con la falta de inteligencia, igual que la bondad con la crueldad y el poder creador con la voluntad de destrucción. Todas esas cosas estaban ahí, y ninguna era obstáculo para las demás. Para nosotros, una situación semejante sólo es concebible cuando no existe una consciencia reflexiva, o cuando la reflexión impotente no va más allá de un elemento dado al lado de otros muchos. Un estado que presenta estas características sólo puede ser calificado de *amoral*.

De los sentimientos que su Dios inspiraba a los hombres del Antiguo Testamento tenemos conocimiento gracias los testimonios de la Sagrada Escritura. No será de ellos, sin embargo, de lo que nos ocupemos aquí, sino del modo en que un hombre de nuestros días, culto y educado en la religión cristiana, se enfrenta a las oscuridades divinas que se traslucen en el Libro de Job, o, lo que es lo mismo, de cómo estas oscuridades operan en él. Nuestra intención no es escribir un ensayo exegético que sopese fríamente los distintos puntos de vista y preste una cuidadosa atención a cada detalle, sino exponer una reacción subjetiva. Con ello se dará curso a una voz que hable en nombre de esas otras muchas personas que están animadas por similares sentimientos, y se permitirá tomar la palabra a la conmoción causada por la visión desenmascarada de la ferocidad y la desconsideración divinas. Aunque sabemos de la escisión y los padecimientos sufridos por la divinidad, una y otros están tan lejos de haber

nacido de la reflexión y, por ende, de ser moralmente eficaces, que, en lugar de inspirarnos simpatía y comprensión, únicamente son causa de un afecto igual de irreflexivo y persistente, similar a una herida que sólo cicatrizara con lentitud. Del mismo modo que la herida responde a las características del arma agresora, el afecto hace lo propio con la violencia que lo suscita.

El Libro de Job hará solamente las veces de paradigma de un modo de experimentar a Dios que reviste una importancia muy especial para nuestra época. Este tipo de experiencias asaltan al hombre tanto desde dentro como desde fuera, y no tiene ningún sentido interpretarlas en términos racionales a fin de debilitarlas por vías apotropaicas. Es mejor admitir que se está afectado y someterse a la violencia del afecto que desembarazarse de él por medio de toda suerte de operaciones intelectuales, o huir de él recurriendo a argucias emocionales. Aun cuando con el afecto se imitan las peores propiedades del acto violento, incurriéndose así en sus mismas faltas, lo cierto es que ésta es precisamente la finalidad de este tipo de sucesos: el afecto, en efecto, ha de penetrar en el hombre, y éste someterse a su influjo. El hombre tiene que sentirse afectado, pues de lo contrario no sería alcanzado por dicho influjo. Pero, a la vez, el hombre tiene que saber o, mejor, que descubrir qué es lo que le afecta, porque de este modo transformará en conocimiento tanto la ceguera de la violencia como la del afecto.

Por este motivo, en lo sucesivo no tendré reparo alguno en que el afecto tome la palabra, y responderé a la injusticia con la injusticia, a fin de llegar a comprender por qué o con qué fin se hirió a Job, y cuáles fueron las consecuencias que se siguieron de este hecho tanto para Yahvé como para los hombres.

1

Al discurso de Yahvé contesta Job:

> Me siento pequeño, ¿qué replicaré?
> Me taparé la boca con la mano;
> he hablado una vez, y no insistiré;
> dos veces, y no añadiré nada[1].

De hecho, en la inmediata presencia del poder infinito del Creador, ésta es la única respuesta posible para un testigo al que el terror a ser definitivamente aniquilado le corre todavía como un escalofrío por todos sus miembros. ¿De qué otro modo podría responder, en las actuales circunstancias, un gusano humano que se arrastra sobre el polvo aplastado a medias? A pesar de su miserable insignificancia y debilidad, este hombre sabe que se halla frente a un ser sobrehumano en extremo susceptible a título personal y que, por ello, lo mejor que puede hacer es guardarse toda observación crítica, para no hablar de ciertos derechos morales a los que uno creería estar también en disposición de acogerse frente a un Dios.

Se alaba la justicia de Yahvé. Ante él, el juez justo, Job podría seguramente presentar su queja y encarecer su inocencia. Pero Job duda de que tal cosa sea posible: «... ¿cómo puede un hombre ser justo ante Dios?... Aunque lo citara, no recibiría respuesta... Si es en un juicio, ¿quién lo hará comparecer?». Sin motivo Yahvé «multiplica [sus] heridas... (Dios) destruye igual al inocente y al culpable. Si un azote mata de improviso, se ríe de la angustia del inocente... Sé», le dice Job a Yahvé, «que no me absolverás. Y si resulta que soy culpable (¿a qué fatigarme en vano?)». Si Job

1. Jb 39, 34 s.

se purificara, «Yahvé» le «restregaría en el lodo... Pues no es un hombre, como yo, para decirle: Comparezcamos juntos en un juicio»[2]. Pero Job quiere explicarle a Yahvé su punto de vista, elevarle su queja, y le dice que sabe muy bien que él, Job, es inocente y que «nadie va a arrancarme de tus manos»[3]. Job quiere «hablar con Dios»[4]. Su idea es defenderse «a su cara»[5]. Job sabe que «es inocente». Yahvé tendría que citarle y responderle, o por lo menos permitirle que presentara su causa. Apreciando en lo que vale la desproporción entre Dios y el hombre, Job dirige a Yahvé la siguiente pregunta: «¿Por qué asustas a una hoja que vuela?, ¿por qué persigues la paja ya seca?»[6]. Dios ha «torcido su derecho»[7]. Dios le «niega sus derechos». No repara en la injusticia. «... hasta el último aliento persistiré en mi inocencia. Me aferraré a mi justicia sin ceder»[8]. Su amigo Elihú no cree en la injusticia de Yahvé: «Dios no obra mal, el Todopoderoso no tuerce el derecho»[9], y contra toda lógica fundamenta esta opinión haciendo referencia al *poder*; ¿llamaremos «canalla» al rey?, ¿trataremos a los nobles de «bandidos»? Hay que tener preferencia por el «príncipe» y estimar en mayor medida al grande que al débil[10]. Pero Job no se deja amedrentar y pronuncia una significativa sentencia: «Pues tengo en el cielo mi testigo, mi defensor habita en lo alto... *ante quien vierto mis lágrimas. Que él juzgue entre el hombre y Dios*»[11]; y en otro pasaje Job dice: «Yo sé que vive mi Defensor, que se alzará el último sobre el polvo»[12].

De las palabras de Job se desprende claramente que, a pesar de que dude que un hombre pueda llevar razón contra Dios, sólo con dificultad puede renunciar a la idea de comparecer ante Dios en el terreno de la justicia y, por tanto, en el de la moral. A Job le resulta difícil asumir que el arbitrio divino tuerza el derecho, porque, a pesar de todo, no puede abandonar su fe en la justicia divina. Pero, por otro lado, Job se ve obligado a confesarse a sí mismo que nadie más que Yahvé le hace injusticia y violencia. Job no puede negar que se encuentra frente a un Dios que

2. Jb 9, 2-32.
3. Jb 10, 7.
4. Jb 13, 3.
5. Jb 13, 15.
6. Jb 13, 25.
7. Jb 19, 6.
8. Jb 27, 2 y 5-6.
9. Jb 34, 12.
10. Jb 34, 18 s.
11. Jb 16, 19-21.
12. Jb 19, 25.

no repara en juicios morales, o, lo que es lo mismo, que no se siente obligado por consideraciones éticas de ningún tipo. Ahí radica también la verdadera grandeza de Job, es decir, en que, aun en presencia de esta dificultad, no se engaña con respecto a la unidad divina, y ve claramente que Dios se contradice a sí mismo, de hecho tan radicalmente como para que su siervo pueda estar seguro de que encontrará en Dios a quien le ampare y defienda de Dios mismo. La misma certeza que Job tiene de la maldad de Yahvé la tiene de su bondad. De un hombre que nos hiciera daño no deberíamos esperar a la vez que nos ayudara. Pero Yahvé no es un hombre; es ambas cosas, fiscal y defensor a una, y cada uno de esos aspectos es tan real como el otro. Yahvé no está escindido, sino que es una *antinomia*, una antítesis interna radical, presupuesto indispensable de su enorme dinamismo, de su omnipotencia y omnisciencia. Sabiéndolo, Job se mantiene firme en el propósito de «exponerle sus caminos», es decir, de explicarle su manera de ver las cosas, pues, hecha abstracción de su cólera, Yahvé es también, frente a sí mismo, el abogado defensor del hombre que tiene una queja que presentar.

Uno podría asombrarse todavía más del conocimiento que Job tiene de Dios si ésta fuera la primera vez que tuviera noticia de la amoralidad de Yahvé. Pero los imprevisibles humores y los devastadores ataques de cólera de Yahvé venían siendo ya conocidos desde antiguo. Yahvé había demostrado ser un celoso guardián de la moral; y había dado prueba de una especial sensibilidad en lo tocante a la justicia. De ahí que fuera preciso alabarle constantemente como el «justo», cosa que, al parecer, significaba no poco para él. Gracias a esta circunstancia, es decir, a esta singularidad, Yahvé era propietario de una *personalidad definida*, la cual sólo se diferenciaba en términos cuantitativos de la de un monarca más o menos arcaico. La naturaleza celosa y susceptible de Yahvé, que sondeaba desconfiada el corazón desleal de los hombres y sus pensamientos secretos, hizo inevitable que el hombre y Dios asistieran al nacimiento de una relación personal entre ambos, y de esta suerte el hombre no pudo por menos de sentirse llamado personalmente por la divinidad. Este hecho introdujo una diferencia esencial entre Yahvé y el todopoderoso padre Zeus. Éste cuidaba, bienintencionada y un tanto asépticamente, de que la economía del mundo discurriera por los cauces santificados desde antiguo, y se limitaba a castigar el desorden. Zeus no moralizaba, sino que gobernaba de forma instintiva. *De* los hombres no deseaba otra cosa que los sacrificios que eran de ley presentarle; *con* ellos no quería nada, porque tampoco formaban parte de sus planes. El padre Zeus es sin duda una figura, mas no una personalidad. Yahvé, en cambio, estaba interesado en los hombres. De hecho, estaba incluso extraordinariamente interesado

en ellos. Los necesitaba en iguales términos que ellos a él, perentoria y personalmente. Zeus, por supuesto, podía también dejar caer de vez en cuando alguno de sus rayos, pero sólo en casos aislados, sobre los causantes de desórdenes particularmente graves. Contra la humanidad en cuanto tal no tenía nada que objetar. Tampoco ella despertaba especialmente su interés. Yahvé, en cambio, podía irritarse de forma desmesurada con los hombres tanto a título individual como genérico cuando no se comportaban como él esperaba y deseaba; pero, al hacerlo, en ningún momento entraba a considerar que su omnipotencia le hubiera permitido alumbrar criaturas bastante más perfectas que estas «malas cacerolas de barro».

Una relación hasta tal punto personal con su pueblo tenía por fuerza que desembocar en el establecimiento de una alianza en el sentido pleno de la palabra, una alianza por la cual se vieron también afectadas personas particulares, como, por ejemplo, David. El salmo 89 da cuenta de las palabras que Yahvé dirigió en su día a David:

> ... no fallaré en mi lealtad.
> Mi alianza no violaré,
> no me retractaré de lo dicho;
> por mi santidad juré una vez
> que no había de mentir a David[13].

Pero lo que luego sucedió fue que él, es decir, ese mismo Dios que tan celosamente vigilaba el cumplimiento de leyes y contratos, rompió su juramento. Al sensible hombre de nuestros días el mundo se le habría convertido en un negro abismo y el suelo se le habría esfumado bajo las plantas, porque lo menos que él esperaría de su Dios es que éste aventajara a los mortales en todos los sentidos, sí, pero en bondad, elevación y nobleza, y no en una deslealtad y volubilidad morales que no vacilan ni ante el perjurio.

Como es natural, uno debe cuidarse de confrontar a un Dios arcaico con las exigencias de la ética moderna. Para el hombre de los primeros tiempos las cosas eran un tanto diferentes: en sus dioses florecía y prosperaba absolutamente todo, vicios y virtudes. De ahí que también fuera posible castigarlos, atarlos, engañarlos y azuzarlos a unos contra otros sin que tal cosa redundara en menoscabo de su prestigio —o, por lo menos, no a largo plazo—. El hombre de aquellos eones estaba tan acostumbrado a que los dioses fueran inconsecuentes, que, cuando lo eran, eso no era para él causa de una excesiva inquietud. En el caso de Yahvé, sin embargo,

13. Sal 89, 34-36.

las cosas eran distintas, porque en la relación religiosa con él los lazos morales y personales desempeñaron una función preponderante desde muy pronto. En semejantes circunstancias, era suficiente con que Yahvé violara lo pactado en una sola ocasión para que el hombre se sintiera necesariamente vulnerado en sus derechos tanto en un sentido personal como moral. Lo primero puede apreciarse en la manera en que David responde a Yahvé. En efecto:

> ¿Hasta cuándo, Señor, te esconderás?
> ¿Arderá siempre como fuego tu furor?
> Recuerda, Señor, lo que dura la vida,
> para cuán poco creaste a los hombres.
> ...
> ¿Dónde están, Señor, tus primeros amores,
> aquello que juraste con fidelidad a David?[14].

De haberse dirigido a un ser humano, David se habría expresado probablemente en estos términos: «Tente de una vez y deja ya de encolerizarte. Porque no tienes motivo para hacerlo y porque, en realidad, es grotesco que seas precisamente tú el que tanto se irrite contra unas plantitas que, si se empeñan en crecer torcidas, lo hacen en gran medida bajo tu responsabilidad. En lugar de pisotear tu huertecillo, podrías haberte mostrado más razonable tiempo atrás, y haberte ocupado como era debido de lo que en él sembrabas».

Quien así toma la palabra, no obstante, no se atreverá a discutir el incumplimiento del contrato con su omnipotente interlocutor y socio. Sabe lo que tendría que oír si el quebrantador del derecho hubiera sido un miserable como *él*. Este hombre tiene que retroceder al plano superior de la razón, pues no hacerlo así resultaría peligroso para su integridad física, pero con ello, sin saberlo ni pretenderlo, demuestra que sin hacer ruido se halla por encima de su socio divino tanto en términos intelectuales como morales. Yahvé no se da cuenta de que es «manipulado», del mismo modo que tampoco comprende por qué ha de ser alabado sin cesar por su justicia. Necesita de forma acuciante que su pueblo le «alabe»[15] de todas las maneras posibles y le presente todo tipo de ofrendas propiciatorias con el manifiesto fin de congraciarse a cualquier precio con él.

El carácter que de este modo se torna visible encaja en una personalidad que sólo puede percibir su propia existencia por mediación de un objeto. La dependencia del objeto es absoluta siempre que el sujeto carece

14. Sal 89, 47-48 y 50.
15. O incluso que le «bendiga», lo cual es aún más capcioso.

de toda suerte de autorreflexión y, por ende, de toda capacidad de introspección. En apariencia, el sujeto existe únicamente debido al hecho de que posee un objeto que le asegura que está ahí. Si Yahvé fuera realmente consciente de sí mismo, cosa que es lo menos que cabría esperar de un hombre inteligente, tendría que haber puesto fin, a la vista de cómo son realmente las cosas, a las alabanzas de su justicia. Pero Yahvé es demasiado inconsciente como para ser «moral». La moralidad presupone la consciencia. Con ello no está diciéndose, por supuesto, que Yahvé sea, por ejemplo, imperfecto o malvado a la manera de un demiurgo gnóstico. Yahvé es toda propiedad en su totalidad y, por ende, entre otras, la justicia por antonomasia, pero también su contrario, y esto, una vez más, en su suprema manifestación. Así hemos de concebirlo, por lo menos, si realmente queremos formarnos una idea uniforme de su esencia. Pero en este caso no podemos perder de vista que, con ello, todo lo que hemos perfilado es solamente una imagen antropomórfica que ni siquiera resulta especialmente esclarecedora. La manera en que se manifiesta la esencia divina permite apreciar que sus diferentes atributos guardan entre sí una insuficiente relación, por lo que se desintegran en actos contradictorios. Así, por ejemplo, Yahvé se arrepiente de haber creado al hombre, aun cuando lo cierto es que su omnisciencia sabía perfectamente desde un principio lo que pasaría con hombres como éstos.

2

Puesto que el omnisciente sondea todos los corazones y los ojos de Yahvé «recorren toda la tierra»[16], es mucho mejor que el interlocutor del salmo 89 no tome consciencia con excesiva rapidez de su secreta superioridad moral sobre la mayor inconsciencia de su Dios, o que se la oculte a sus ojos, pues Yahvé no es amante de ningún pensamiento crítico que pudiera disminuir de algún modo la afluencia de reconocimiento que reclama. Por más fuerte que retumbe su poder en los espacios cósmicos, la base de su ser es muy pequeña, por lo que necesita un reflejo consciente para existir realmente. Como es natural, el ser sólo tiene validez cuando alguien tiene consciencia de él. De ahí, en efecto, que el Creador necesite el hombre consciente, aunque Dios, por inconsciencia, preferiría impedir que el hombre se tornase consciente. Por ello, Yahvé necesita la aclamación de un pequeño grupo de seres humanos. Cualquiera puede figurarse lo que sucedería si esta asamblea tuviera la ocurrencia de poner fin a su aplauso: se produciría un estado de irritación, acompañado de un ciego deseo de destrucción, y luego un hundimiento en una infernal soledad y una torturadísima inexistencia, seguido a continuación por una nostalgia inexpresable, cada vez más acusada, de eso que hace que Me perciba a Mí mismo. Seguramente, ésta es la razón de que, en su origen, todas las cosas, incluido el ser humano que todavía no ha devenido *canaille*, sean de una belleza cautivadora y aun conmovedora, pues *in statu nascendi* «cada una en su especie» representa lo más precioso, el objeto del más íntimo anhelo, la más tierna de las semillas, una imagen de la bondad y el amor infinitos del Creador.

16. Za 4, 10; cf. asimismo Sb 1, 10: «El oído divino lo escucha todo y no se le escapa ni el rumor de las murmuraciones».

A la vista de la indiscutible terribilidad de la cólera divina, y en una época en la que todavía se sabía de lo que se estaba hablando al servirse de la expresión «temor de Dios», era natural que una humanidad en cierto sentido superior permaneciese inconsciente. La poderosa personalidad de Yahvé, de la que además se ignoraba todo antecedente biográfico —su relación original con los *elohim* llevaba ya largo tiempo sumergida en el río del olvido—, le había elevado por encima de todos los *numina* de los gentiles, inmunizándole así contra el influjo de ese socavamiento de la autoridad de los dioses paganos que había dado comienzo algunos siglos antes. La ruina de estos últimos obedeció precisamente a la cada vez más clara percepción de los múltiples aspectos absurdos y escandalosos de su biografía mitológica. Yahvé, sin embargo, no tenía ni origen ni pasado, con excepción, claro está, de su condición de Creador del universo, con la cual había dado comienzo la historia en cuanto tal, y de su relación con esa parte de la humanidad cuyo primer patriarca, Adán, había sido creado por Dios a su imagen en un acto creador manifiestamente especial como el *ánthropos*, el hombre primigenio por antonomasia. De los demás seres humanos que existían también por aquel entonces, y entre los cuales tomaron mujer Caín y Set, hay que suponer que habían sido formados en el torno del alfarero divino con anterioridad, junto con las «diversas especies de las bestias y las alimañas terrestres». Pues, de no concederse crédito a esta hipótesis, sólo quedaría la posibilidad, bastante más escandalosa, aunque no mencionada por la Sagrada Escritura, de que hubieran cohabitado con sus hermanas, como suponía todavía, en las postrimerías del siglo XIX, el filósofo de la historia Karl Lamprecht.

La *providentia specialis* que deparó a los judíos, pertenecientes a los creados a imagen y semejanza de Dios, la condición de elegidos, hizo gravar desde un principio sobre ellos una obligación de la que, como es lógico, hicieron todo lo posible por exonerarse, tal y como por lo general suele ocurrir con este tipo de hipotecas. Dado que el pueblo se servía de cualquier oportunidad para eludir sus obligaciones, y dado que Yahvé consideraba de vital importancia ligarse definitivamente a este objeto, para él indispensable, que a fin de cuentas había creado «a su semejanza» con dicho propósito, Dios propuso ya al patriarca Noé en los primeros tiempos que ambas partes —por un lado Yahvé, por otro Noé, sus hijos y todos los animales, mansos y feroces, que los acompañaran— concluyeran una «alianza»; un contrato que prometía ser ventajoso para ambas partes. Con el fin de confirmar y mantener viva en la memoria esta alianza, Yahvé puso el arco iris en las nubes a la manera de una señal del contrato pactado, y, desde entonces, cuando Dios cubre la tierra de nubes que albergan relámpagos y aguas diluviales, el arco iris aparece también

en el cielo para recordarles a él y a su pueblo la alianza que los une. La tentación, en efecto, de servirse de una asamblea de nubes para hacer el experimento de un diluvio no es en modo alguno pequeña, por lo que es bueno unirle una señal que advierta a tiempo de una posible catástrofe.

Pese a todas estas medidas de precaución, el contrato con David fue hecho pedazos, y este acontecimiento dejó tras de sí en la Sagrada Escritura una huella literaria, para congoja de las cabezas más agudas entre sus piadosos lectores, pues, obviamente, el celoso uso que se hacía del Salterio hizo inevitable que algunas mentes reflexivas tropezaran con el salmo 89[17]. Fuera o no éste el curso seguido por los hechos, lo cierto es que a partir de aquí la fatal impresión de la violación del contrato permaneció viva. Y en términos cronológicos entra dentro de lo posible que el autor del Libro de Job acusara el influjo de este motivo.

El Libro de Job sitúa al varón piadoso y leal, pero abatido a golpes por Dios, sobre un amplio escenario donde el primero presenta su causa ante los ojos y los oídos de un auditorio cósmico. Con sorprendente ligereza y sin motivo alguno, en efecto, Yahvé se había dejado influir por uno de sus hijos, *el pensamiento de la duda*[18], permitiendo que se desvaneciera su seguridad en la lealtad de Job. A resultas de su susceptibilidad y desconfianza, la mera posibilidad de una duda le intranquilizó, induciéndole a observar una vez más aquella extraña conducta de la que había dado ya prueba en el Paraíso, es decir, aquella ambigua manera de proceder, compuesta por un sí y un no, con la que había llamado ya la atención de los primeros padres sobre el árbol, para, a continuación, prohibirles comer de él. Con ello Yahvé provocó un pecado no premeditado, el pecado original. Ahora el siervo fiel, Job, ha de ser sometido sin motivo e inútilmente a una prueba moral, a pesar de que Yahvé está convencido de su constancia y lealtad, y a pesar de que, en virtud de su omnisciencia, su seguridad a este respecto habría sido absoluta con sólo que hubiera llamado a ésta a consultas. En tal caso, ¿por qué razón debería pese a todo efectuarse este ensayo y cargarse una apuesta sin postura con un calumniador sin escrúpulos sobre las espaldas de la impotente creatura? En verdad, es poco edificante contemplar la rapidez con que Yahvé pone a merced del espíritu malvado a su siervo fiel y la despreocupación y falta de misericordia con que permite que Job se hunda en un abismo de tormentos físicos y

17. Se cree que el autor del salmo 89 fue David, así como que este salmo era un canto comunitario compuesto en el exilio.

18. Satán es, sin duda, uno de los ojos de Dios, ojo que «da vueltas por la Tierra y se pasea por ella» (Jb 1, 7). En la tradición persa Ahriman nació de una vacilación de Ahuramazda.

morales. Desde una perspectiva humana, la conducta de Dios es tan indignante que uno no puede por menos de preguntarse si acaso no respondería a un motivo oculto de gran calado. ¿Abriga Yahvé una secreta resistencia contra Job? Tal cosa explicaría su connivencia con Satán. ¿Pero qué posee el hombre que Dios no tenga? Debido a su pequeñez, debilidad e insignificancia frente al Altísimo, el hombre es propietario, como se ha indicado ya, de una consciencia un tanto más aguda en virtud de la autorreflexión: para poder existir, en efecto, el ser humano tiene que ser en todo momento consciente de su impotencia frente al Todopoderoso. Este último no necesita ser tan precavido, porque en ninguna parte tropieza con ese insuperable obstáculo que le induciría a vacilar y, por tanto, a reflexionar sobre sí mismo. ¿Acaso ha llegado a sospechar Yahvé que el hombre poseería una luz infinitamente pequeña, pero más concentrada que la suya? Tales celos podrían tal vez explicar el comportamiento de Yahvé. Sería comprensible que una desviación semejante —sólo presentida y todavía no comprendida— de la definición de una mera creatura suscitara la desconfianza divina. Han sido ya muchas las ocasiones, ciertamente, en las que los hombres no se han comportado con arreglo a lo que se presumía de ellos. En último término, cabría incluso que el fiel Job estuviera tramando algo..., ¡de ahí la sorprendente predisposición de Yahvé a prestar oídos a los susurros de Satán contra sus propias convicciones!

Sin más demora roban a Job sus rebaños. Sus siervos, y aun sus hijos e hijas, son asesinados, y él mismo es atacado por una enfermedad que le lleva a las puertas de la muerte. Con el fin de que ni siquiera tenga un momento de paz, son azuzados contra él su mujer y buenos amigos, que sólo hablan falsedades. Su justificado lamento no es escuchado por el juez alabado por su justicia. Se le deniega todo derecho a fin de que nada perturbe los planes de Satán.

Es preciso no perder de vista los muchos hechos oscuros que se acumulan aquí en un plazo extraordinariamente breve: robos, asesinatos, negación de derechos y agresiones físicas premeditadas. A su exacerbación colabora el hecho de que Yahvé no da muestras de duda, arrepentimiento o compasión alguna, sino sólo de crueldad y desconsideración. Tampoco la inconsciencia sería excusa para su comportamiento, pues, como mínimo, Yahvé está violando de manera flagrante tres de los mandamientos que él mismo había promulgado en el Sinaí.

Para su tormento, los amigos de Job hacen todo lo posible por infligirle nuevas torturas morales, y en lugar de confortar al menos con dulces palabras a quien ha sido abandonado por Dios de manera desleal, se entregan a todo tipo de consideraciones morales que discurren en un plano en exceso humano y, por tanto, estúpido en tales circunstancias, negándo-

le así incluso su último consuelo, la simpatía y la comprensión de sus semejantes, e invitándonos a sospechar que su intervención no discurriría del todo en contradicción con los designios divinos.

Comprender la razón por la que los tormentos de Job y la apuesta divina tocan repentinamente a su fin no es fácil. En tanto que Job permanezca con vida, sus inútiles sufrimientos no tendrían por qué terminar. Pero nosotros no podemos perder de vista el trasfondo de este asunto: entraría dentro de lo posible que algo haya ido ganando progresivamente en claridad en el seno del mismo, es decir, una compensación por esos inmerecidos sufrimientos que no podía dejar indiferente a Yahvé, incluso aun cuando éste sólo la hubiera adivinado desde lejos. En efecto, sin saberlo ni pretenderlo el inocente torturado había alcanzado a penetrar sin ningún alboroto en la esencia divina con una profundidad desconocida incluso para el mismo Dios. Si Yahvé hubiera llamado a consultas a su omnisciencia, Job no habría podido aventajarle en nada. Pero entonces el curso seguido por los hechos habría sido también muy distinto.

Job ha penetrado en la interna antinomia que es Dios, por lo que la luz de su conocimiento se ha revestido, ella misma, de divina numinosidad. Es de suponer que la posibilidad de un avance semejante obedece a la semejanza del siervo fiel con Dios, una cualidad que difícilmente sería lícito buscar en la morfología del ser humano. A este error se anticipó ya el mismo Yahvé prohibiendo que se le rindiera culto en imágenes. Pero al empeñarse Job en exponerle a Dios su causa a pesar de que no esperara que fuera a escuchársele, Job ha comparecido ante él, creando así ese obstáculo que obliga a la esencia de Yahvé a manifestarse. Alcanzado este punto culminante del drama, el bárbaro juego toca a su fin. Pero quien ahora se figure que Dios dirigirá su cólera contra el calumniador sufrirá una profunda decepción. Yahvé no tiene la intención de pedirle responsabilidades al hijo por el que se dejó persuadir, y tampoco se le viene a las mientes procurarle siquiera una cierta compensación moral a su siervo aclarándole los motivos de su comportamiento. Lo que hace es dirigirse a Job desde la tormenta y dejar caer sobre el pisoteado gusano humano el trueno de sus reproches:

> ¿Quién es este que oscurece mi designio
> diciendo tales desatinos? [Jb 38, 2].

Teniendo presentes los posteriores discursos de Yahvé, a uno no le queda aquí más remedio que preguntarse: ¿quién oscurece qué? A fin de cuentas, lo oscuro es precisamente que Yahvé haya tenido siquiera la ocurrencia de cerrar una apuesta con Satán. A este respecto, está claro que

Job no ha oscurecido absolutamente nada, y menos que nada un designio, porque de este último no se ha dicho nunca ni una sola palabra, ni se dirá tampoco una sola en lo sucesivo. Hasta donde alcanza la mirada, la apuesta no esconde «designio» alguno; para que lo hiciera, habría que concluir, pues, que el desafío partió en realidad de Yahvé, no de Satán, y que lo buscado de esta forma por el primero era que Job fuera finalmente ensalzado. Como es natural, la omnisciencia divina sabía que éste sería el curso seguido por los hechos, por lo que entra dentro de lo posible que la palabra «designio» aluda a esa sabiduría eterna y absoluta. Pero, de ser éste el caso, el comportamiento de Yahvé es aún más inconsecuente e incomprensible, porque éste habría podido aclararle todas estas cosas a Job, lo que a la vista de los males que se han abatido sobre él sería también lo único justo y equitativo. Por ello, tengo que considerar que esta posibilidad tiene muy poco de verosímil.

¿Quién dice desatinos? Está claro que con estas palabras Yahvé no se refiere a los discursos de los amigos de Job y que el recriminado por ellas no es otro que su siervo. ¿Pero de qué es éste culpable? Lo único que podría reprochársele es el optimismo con el que cree que puede apelar a la justicia divina. De hecho, en este caso se equivoca, como ponen claramente de manifiesto los discursos pronunciados a continuación por Yahvé. Dios no desea en absoluto ser justo; lo que hace es alardear de su poder, un poder que tiene preferencia frente a la justicia. A Job esto último no quería entrarle en la cabeza, porque consideraba que Dios era un ser moral. Job no ha dudado nunca de la omnipotencia de Dios; pero, por encima de ella, ha confiado sobre todo en su justicia. Sin embargo, él mismo se ha retractado ya de este error, al advertir lo contradictorio de la naturaleza divina y al poder de este modo señalar dónde tienen su sitio la justicia y la bondad de Dios. Obviamente, aquí no cabe hablar de una falta de penetración por su parte.

La respuesta a la pregunta de Yahvé reza en tal caso como sigue: Yahvé mismo es el que oscurece su propio designio y no dice nada más que desatinos. Él es quien, por así decirlo, da la vuelta a la lanza y censura a Job por lo que nadie más que él está haciendo: al hombre no debe permitírsele que abrigue opiniones sobre él y todavía menos que penetre con su inteligencia en cosas que Dios mismo ignora. A lo largo de setenta y un versículos Yahvé da a conocer sus poderes de Creador del universo a su miserable víctima, la cual se sienta sobre la ceniza, rascándose sus úlceras, hondamente convencida desde hace ya mucho tiempo de que se encuentra a merced de una violencia sobrehumana. Job no tiene ninguna necesidad de ser impresionado una vez más y hasta la saciedad por ese poder. Como es natural, en virtud de su omnisciencia Yahvé tendría que

saber cuán inoportunos son en una situación como ésta sus ensayos intimidatorios. Yahvé habría podido ver fácilmente que Job sigue, como hasta ahora, creyendo en su omnipotencia, y que, al igual que nunca ha dudado de ella, tampoco le ha sido nunca infiel. Yahvé presta tan escasa atención a la realidad de Job que todo invita a concluir que su exhibición está animada por un motivo distinto y para él más importante, y que Job no es más que una excusa de carácter externo para un enfrentamiento en el interior de Dios. Yahvé ignora hasta tal punto a Job en sus discursos que lo difícil es no advertir cuán ocupado está consigo mismo. El énfasis puesto en su omnipotencia y majestad ante un Job que no puede estar más convencido de ambas no tiene ningún sentido, y sólo resulta inteligible de cara a un oyente que *duda de ellas*. Esa duda es Satán, el cual, tras consumar sus malvados propósitos, retornó al seno paterno para proseguir allí con su trabajo de zapa. De hecho, Yahvé tiene que haberse dado cuenta de que no ha sido posible quebrantar la lealtad de Job y que Satán ha perdido su apuesta. También ha tenido que comprender que, al aceptar la apuesta, hizo todo lo que estaba en su mano para que su siervo fiel le fuera desleal, y que al hacer esto último ni siquiera retrocedió a la hora de complicarse en toda una serie de crímenes. Lo que adviene a su consciencia, por tanto, no es acaso arrepentimiento, por ejemplo, y todavía menos consternación moral, sino un presentimiento oscuro de algo que pone en cuestión su omnipotencia. (Con respecto a este punto Yahvé es sumamente sensible, porque el «poder» es el gran argumento. Sin embargo, en la omnisciencia se sabe que con él no puede disculparse nada.) Como es natural, ese presentimiento guarda relación con la circunstancia, sumamente embarazosa, de que Yahvé se haya dejado engatusar por Satán. Pero Yahvé no tiene consciencia clara de esa debilidad, porque Satán es tratado con una paciencia y una consideración sorprendentes. Es evidente que sus intrigas han de ser pasadas por alto a costa de Job.

Por fortuna para él, durante la alocución Job se ha dado cuenta de que lo último sobre lo que ésta versa es sobre su derecho. Job ha comprendido que en el momento presente es de todo punto imposible discutir la cuestión jurídica, pues, si algo salta a la vista, es que Yahvé se halla ocupado en sus propios asuntos y no tiene ningún interés en las demandas de Job. Satán tiene que desaparecer de algún modo, y para ello lo mejor es que se sospeche que Job está animado por un espíritu sedicioso. El problema se ve de este modo desplazado a otro plano, y el incidente con Satán no es mencionado y permanece inconsciente. El espectador, por supuesto, continúa sin tener del todo claros los motivos por los que Dios tendría que desplegar ante Job su omnipotencia, acompañando esa manifestación de rayos y truenos, pero la exhibición es lo suficientemente

grandiosa y avasalladora como para que el público y el mismo Yahvé —sobre todo este último— se convenzan de lo intocable de su poder. Si Job alcanza a adivinar la violencia que Yahvé le hace con ello a su omnisciencia, no llegamos a saberlo, pero su silencio y sumisión permiten barajar varias posibilidades. Por ello, lo mejor que Job puede hacer es renunciar de inmediato y en toda regla a sus pretensiones legales, y a tal efecto responde a continuación con las palabras antes citadas: «Me taparé la boca con la mano».

En ellas no se encontrará la menor huella de que Job abrigue una posible *reservatio mentalis*. Su respuesta deja a las claras que ha sucumbido por completo, como no podía ser menos, a la violenta impresión causada por la demostración divina. Incluso el más pretencioso de los tiranos se habría dado por satisfecho con este éxito, seguro de que su siervo, siquiera sólo fuese por miedo (abstracción hecha de su indudable fidelidad), ya no se hubiera atrevido en mucho tiempo a abrigar ni *un solo* pensamiento torcido.

Sorprendentemente, empero, nada de todo esto es advertido por Yahvé. Ni Job ni su situación son en absoluto lo que ven sus ojos. Más bien parece que el lugar de Job hubiera sido ocupado por un adversario formidable al cual mereciera la pena desafiar, pues las palabras que Yahvé pronuncia en dos ocasiones son éstas:

> Cíñete como un hombre los lomos;
> voy a preguntarse, y tú me instruirás [Jb 38, 3].

Sería preciso nombrar ejemplos grotescos para esclarecer la desproporción existente entre ambos contendientes. Yahvé ve en Job algo que nosotros apenas si atribuiríamos a éste, pero que no dudaríamos en observar en aquél, es decir, un igual que mueve a Dios a desplegar en sobrecogedor desfile frente a su adversario todo el aparato de su poder. Yahvé proyecta en Job el rostro de un escéptico, un rostro que aborrece porque es el suyo propio, el cual le observa con una mirada extraordinariamente crítica. Y tiene miedo de ese rostro, porque sólo ante lo que nos atemoriza alardeamos a gritos de nuestra fuerza, de nuestro poder, de nuestro valor, de nuestra invencibilidad, etc. ¿Qué tiene todo esto que ver con Job? ¿Qué saca el poderoso con aterrorizar a un ratón?

Yahvé no puede darse por satisfecho con esta primera ronda victoriosa. Job lleva ya largo tiempo abatido sobre el polvo, pero el gran contrincante cuyo fantasma es proyectado sobre el siervo torturado y digno de conmiseración persiste todavía en alzarse amenazador. Por eso, Yahvé se apresta una vez más al combate:

¿Quieres acaso violar mi derecho,
condenarme para quedar absuelto?
¿Tienes un brazo como el de Dios,
una voz de trueno como la suya?[19].

Está claro que el hombre desamparado y privado de todo derecho, al cual no se pierde oportunidad de echársele en cara su insignificancia, supone una amenaza tan grande a ojos de Yahvé que Dios juzga necesario concentrar sobre él las bocas de fuego de toda su artillería pesada. Lo que le irrita viene a delatárnoslo el desafío lanzado por Yahvé contra el supuesto Job:

Humilla de una mirada al soberbio,
aplasta a los malvados donde estén,
entiérralos juntos en el polvo,
encierra su semblante en lugar oculto.
Entonces cantaré tu alabanza:
«Tu diestra te ha concedido la victoria» [Jb 40, 7-9].

Job es desafiado como si él mismo fuese un dios. Pero en la metafísica de aquellos días no existía un δεύτερος θεός, no existía ningún otro, a excepción de Satán, el cual era dueño del oído de Yahvé y podía influir sobre él. Satán es el único que puede inducir a Yahvé a dar un mal paso, cegarse y pecar sin medida contra su propio código penal. ¡Un adversario formidable, a fe mía, y tan comprometedor en razón de su estrecho parentesco como para que tenga que disimularse su presencia con la máxima discreción! No hay duda: Yahvé tiene que esconder a Satán de su consciencia en su propio seno, y para ello ha de fabricarse con el infeliz de su siervo un espantajo al que combatir, confiando en que, de esta manera, conseguirá desterrar el temido «semblante a lugar oculto» y preservar su sólito estado de inconsciencia.

La organización del duelo imaginario, los discursos que en él tienen lugar y la impresionante exhibición de la colección de fieras quedarían insuficientemente explicados si se quisiera atribuirlos al factor puramente negativo de que Yahvé tiene miedo tanto a hacerse consciente como a la relativización vinculada con esa toma de consciencia. Para Yahvé lo agudo del conflicto obedece más bien a un *hecho nuevo*, un hecho que, por supuesto, no permanece oculto a la omnisciencia. Pero en este caso esa presciencia no se ha visto acompañada por ninguna conclusión. Ese hecho nuevo estriba en la circunstancia, hasta ahora inaudita en la historia uni-

19. Jb 40, 3 s.

versal, de que sin saberlo ni pretenderlo un mortal se haya visto elevado por su conducta moral hasta las estrellas, desde donde ha podido contemplar incluso la espalda de Yahvé, el mundo abismático de las «envolturas»[20].

¿Sabe Job lo que está viendo? Es lo suficientemente sabio o prudente para no hacerlo ver. Pero sus palabras permiten sospecharlo:

> Reconozco que lo puedes todo
> y ningún plan es irrealizable para ti[21].

Así es, en efecto, Yahvé lo puede todo, y en última instancia se lo permite también todo sin siquiera pestañear. Puede proyectar con expresión imperturbable su lado oscuro y permanecer inconsciente a costa de la humanidad. Puede alardear de su irresistible poder y promulgar leyes que para él son menos que humo. La muerte y el crimen no le preocupan, y si ése es su humor puede también, como un gran señor feudal, indemnizar generosamente a sus siervos por los daños causados por la cacería en los trigales. ¿Has perdido a tus hijos, a tus hijas y a tus criados? No hay cuidado, te daré más y mejores.

Job continúa diciendo (seguramente mirando hacia el suelo y en voz baja):

> («¿Quién es este que vela mi designio
> con razones carentes de sentido?».)
> Sí, hablé sin pensar de maravillas
> que me superan y que ignoro.
> («Escucha y déjame hablar;
> voy a preguntarte y tú me instruirás».)
> Sólo de oídas te conocía,
> pero ahora te han visto mis ojos.
> Por eso me retracto y arrepiento
> echado en el polvo y la ceniza [Jb 42, 3-6].

20. Aquí se alude a un concepto cabalístico posterior. (Estas «envolturas», en hebreo *kelipot*, constituyen los diez polos opuestos a las diez *sefirot*, las diez etapas de la revelación del poder creador de Dios. Las envolturas, las cuales son la representación de los poderes oscuros y malvados, estaban originalmente mezcladas con la luz de las *sefirot*. El *Zóhar* describe el mal como un producto del proceso vital de las *sefirot*. Por ello, éstas tuvieron que ser purificadas de la influencia maligna de las envolturas. La eliminación de estas últimas se verificó en la «rotura de los recipientes», tal y como se describe en los escritos cabalísticos, sobre todo por Luria y sus discípulos. Éste fue el modo en que los poderes del mal cobraron una existencia propia. Cf. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, pp. 292 s.)

21. Jb 42, 2.

Sabiamente, Job se hace eco de las palabras agresivas de Yahvé, arrojándose al mismo tiempo a sus pies como si fuera de hecho su vencido contrincante. Por claras que suenen sus palabras, bien podrían encerrar un doble sentido. Sin duda, ha aprendido la lección y vivido «maravillas» nada fáciles de entender. Hasta el momento, en efecto, Job conocía a Yahvé sólo «de oídas»; ahora lo ha conocido de verdad, mejor incluso que David: una lección en verdad profunda que uno haría bien en no olvidar. Job era antes un ingenuo; es posible que incluso hubiera llegado a soñar con un Dios «bondadoso», o con un soberano bienintencionado y un juez justo; se figuraba que una «alianza» era una cuestión jurídica y que la parte contratante de un contrato podía reclamar ciertos derechos; creía que Dios era sincero y leal, o por lo menos justo, y que reconocía de alguna manera, como podía suponerse por el decálogo, una serie de valores morales, o se sentía cuando menos obligado hacia sus propios puntos de vista jurídicos. Pero, para su terror, Job ha visto que Yahvé no sólo no es un hombre, sino en cierto sentido menos que un hombre, es decir, lo que el mismo Yahvé dijera ya en su momento del cocodrilo:

> Todo lo elevado lo teme;
> es el rey de todas las fieras orgullosas[22].

La inconsciencia es animal y natural. Como todos los dioses antiguos, Yahvé cuenta también con su propio simbolismo animal, un simbolismo manifiestamente inspirado en las figuras, mucho más antiguas, de los dioses egipcios teriomorfos y, en especial, en la de Horus y sus cuatro hijos. De los cuatro *animalia* de Yahvé sólo uno tiene un rostro humano. Este rostro es, sin duda, Satán, padrino del hombre espiritual. La visión de Ezequiel atribuye al dios animal tres cuartas partes de animal y una sola cuarta parte humana, mientras que el dios «superior», es decir, el situado sobre la piedra de zafiro, muestra tan sólo el aspecto de un hombre [Ez 1, 25 s.]. Desde un punto de vista humano, este simbolismo aclara la intolerable conducta de Yahvé. Su comportamiento es el de un ser en su mayor parte inconsciente, al que no se puede juzgar en términos morales: Yahvé «no es un hombre»[23], sino un *fenómeno*.

22. Jb 41, 25.

23. [Jb 9, 32.] La ingenua suposición de que el *creator mundi* es un ser consciente ha de ser considerada como un prejuicio de graves consecuencias, pues posteriormente se verá seguida por las más increíbles contorsiones lógicas. El sinsentido de la *privatio boni*, por ejemplo, no habría sido nunca necesario si no hubiese sido preciso dar por supuesto que la consciencia de un Dios bueno no puede ser responsable en modo alguno de actos malvados. La inconsciencia e irreflexión divinas, en cambio, posibilitan una concepción

Cabría suponer, sin excesivas dificultades, que éste sería el significado de las palabras de Job. Sea como fuere, Yahvé ha recobrado la calma de una vez por todas. La medida terapéutica de la aceptación incondicional ha probado una vez más su eficacia. Pese a ello, Yahvé abriga todavía un cierto resquemor contra los amigos de su siervo: en última instancia, en efecto, ninguno de ellos ha sido capaz de hablar rectamente de él [Jb 42, 7]. La proyección del escéptico, por tanto, se extiende también —preciso es decir que un tanto curiosamente— a estos íntegros y un tanto pedantescos varones, como si Dios supiera qué se jugaba en sus pensamientos. Pero que los hombres puedan pensar y, sobre todo, que puedan pensar sobre él es inquietante e irritante en sí mismo, por lo que es preciso impedirlo de alguna manera. El pensamiento humano recuerda en exceso a los incidentes repentinos que su hijo desencadena a menudo en sus correrías y le hieren tan desagradablemente en su punto flaco. ¡Cuántas veces ha tenido ya que arrepentirse de sus irreflexivos arrebatos!

Es muy difícil sustraerse a la impresión de que la omnisciencia está cada vez más próxima a efectuar un descubrimiento, y que es inminente una intuición que parece estar bañada en angustias de autodestrucción. Pero, por fortuna, los términos en que Job ha formulado su conclusión permiten suponer con bastante seguridad que el incidente ya no tendrá consecuencias para los implicados en él.

Nosotros, el coro de los comentadores de una tragedia cuya grandeza resiste incólume el paso del tiempo, no podemos compartir del todo esa impresión. Nuestra moderna sensibilidad está muy lejos de pensar que con la profunda reverencia de Job ante la omnipotencia de la presencia divina y su sabio silencio se hubiera dado una respuesta real a la pregunta planteada por la jugarreta satánica de la apuesta con Dios. Más que responder, Job ha reaccionado en la forma adecuada, dando prueba al hacerlo de un notable dominio de sí; pero sigue faltando una respuesta inequívoca.

Por nombrar lo más evidente, ¿qué ha sido, sin ir más lejos, del crimen moral de que Job ha sido víctima? ¿O es tal la insignificancia del hombre a los ojos de Yahvé que ni siquiera puede sufrir un *tort moral*? Tal cosa sería inconciliable con el hecho de que el hombre sea objeto de las apetencias de Yahvé y este último se tome a todas luces como un asunto personal que los hombres hablen «rectamente» de él. La lealtad de Job es importante para él, tan importante como para que Yahvé no retroceda ante nada a la hora de ponerla a prueba. Esta manera de proceder confiere al hombre una importancia casi divina, pues ¿qué otra cosa existe

que exonera al obrar de Dios del juicio moral y no da lugar a conflicto alguno entre su bondad y su terribilidad.

en el ancho mundo que pudiera tener tamaña o parecida importancia para aquel que todo lo posee? Lo contradictorio de la actitud de Yahvé, que por un lado pisotea descuidado la vida y la felicidad humanas, y por otro se ve obligado a tener al hombre por socio, coloca a éste en una situación absolutamente imposible: por una parte, Yahvé se comporta irracionalmente, con arreglo al modelo de una catástrofe natural o cualquier otro imponderable similar; por otra, quiere ser amado, honrado, adorado y alabado por su justicia. Reacciona con la máxima de las susceptibilidades a toda palabrita en la que olfatee la más mínima crítica, pero cuando sus actos chocan con los artículos del código moral del que él mismo es autor, deja a un lado todo escrúpulo.

Frente a un Dios semejante, a los hombres no les cabe otra cosa que someterse con temor y temblor, y tratar de congraciarse indirectamente con ese Señor absoluto con alabanzas sin cuento y ostensibles manifestaciones de obediencia. Pero para nuestra sensibilidad moderna una situación como ésta es absolutamente incompatible con una relación de confianza. Aunque de una entidad natural hasta tal punto inconsciente no puede esperarse ninguna *satisfacción moral*, Job fue objeto de esa satisfacción, pero en contra de las intenciones de Yahvé, e incluso, tal vez, sin que Job llegara tampoco a saberlo, como parece haber querido darnos a entender el poeta. Los discursos de Yahvé cumplen el objetivo, sin duda no meditado, pero no por ello menos evidente, de exhibir ante el hombre la prepotencia brutal del demiurgo: «Yo soy el Creador de todas las fuerzas naturales atroces e invencibles que no están sujetas a ningún tipo de leyes morales. Y yo mismo soy una fuerza natural amoral, una personalidad puramente fenoménica que no contempla sus propias espaldas».

Ésta es, o podría serlo al menos, una satisfacción moral de gran estilo para Job, pues mediante esta explicación el hombre se ve elevado, a pesar de su insignificancia, a la categoría de juez de la divinidad. Ignoramos si Job lo vio así. Pero lo que sí sabemos de manera positiva, por tantos y tantos comentarios al libro de Job, es que ninguno de los siglos posteriores se dio cuenta de que sobre Yahvé impera una μοῖρα o δίκη que le induce a descubrirse de esta suerte. Todo el que se atreva a ello puede ver que, sin saberlo, Yahvé ensalza a Job humillándolo en el polvo. Con ello pronuncia su propio veredicto y procura al hombre esa satisfacción que siempre hemos echado tan dolorosamente de menos en el Libro de Job.

El poeta de este drama nos ha dado prueba de una discreción sin par dejando caer el telón en el preciso momento en que su héroe daba a conocer, prosternándose ante la majestad divina, su incondicional sumisión a la ἀπόφασις μεγάλη del demiurgo. *No debe quedar ninguna otra impresión*. Demasiado, en efecto, es lo que está en juego: sobre el reino de

la metafísica se cierne un inaudito escándalo de consecuencias posiblemente devastadoras, y nadie tiene a disposición una fórmula salvadora con la que preservar de la catástrofe el concepto monoteísta de Dios. En aquella época, el intelecto crítico de un griego (cosa que también se produjo, aunque mucho tiempo después)* no habría tenido dificultad en hacer suya y valerse ya de esta nueva adquisición biográfica para perjudicar a Yahvé, y depararle el mismo destino que les estaba reservado por entonces a los dioses griegos. Pero por aquellas fechas, así como en los dos milenios posteriores, una relativización era sencillamente inconcebible.

Pese a lo ciego e impotente del intelecto consciente, la mente inconsciente del hombre ve las cosas tal cuales son: el drama ha tocado a su fin por toda la eternidad, la doble naturaleza de Yahvé ha quedado al descubierto, y alguien o algo la ha visto y registrado. Una revelación semejante, alcanzara o no entonces la consciencia del hombre, no podía quedar sin consecuencias.

* Cf. «El símbolo de la transubstanciación en la misa» (OC 11,3), § 350 ss., así como *Aion* (OC 9/2), § 128 ss.

3

Antes de entrar a discutir de qué modo siguió prosperando el germen de la inquietud, volveremos la vista atrás, a los días en que fue redactado el Libro de Job. Por desgracia, su datación es insegura. Se cree que habría visto la luz entre 600 y 300 a.C., es decir, en una época no demasiado alejada en el tiempo de aquella en la que fueron escritos los Proverbios de Salomón (siglos IV-III a.C.). En esta última obra tropezamos con un síntoma de la influencia griega, la cual, de suponerse que hubiera dado comienzo en una fecha temprana, habría penetrado en territorio judío a través de Asia Menor, y de suponerse que hubiera dado comienzo más tarde, habría hecho lo propio pasando por Alejandría. Este síntoma está representado por la idea de la Σοφία o *Sapientia Dei*, un *pneûma de naturaleza femenina*, coeterno con Dios y preexistente a la Creación, de índole muy similar al de una hipóstasis:

> Yahvé me creó, primicia de su actividad,
> antes de sus obras antiguas.
> Desde la eternidad fui formada,
> desde el principio, antes del origen de la Tierra.
> Nací cuando no existían los océanos,
> cuando no había manantiales cargados de agua;
>
> ...
>
> Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo,
>
> ...
>
> cuando asentaba los cimientos de la Tierra,
> yo estaba junto a él como hijo querido,
> yo era su alegría cotidiana,
> jugando todo el tiempo en su presencia,

jugando con la esfera de la Tierra;
y compartiendo mi alegría con los hijos de los hombres[24].

Esta Sofía, que comparte ya algunas propiedades esenciales con el Logos joánico, empieza, por un lado, por guardar una evidente relación con la *hokmâ* hebrea. Sin embargo, por otro la transciende en tal grado, que uno no puede por menos de acordarse de la Sakti india. De hecho, en aquella época (bajo el reinado de los Tolomeos) existían ya relaciones con la India. Otra de las fuentes de la sabiduría está representada por la colección de proverbios de Jesús Ben Sirá (compuesta *ca.* 200 a.C.). La sabiduría dice allí de sí misma lo siguiente:

Yo salí de la boca del Altísimo,
y como niebla cubrí la tierra.
Yo puse mi tienda en las alturas,
y mi trono era una columna de nubes.
Yo sola recorrí la bóveda del cielo,
y me paseé por la profundidad del abismo.
Sobre las olas del mar, sobre toda la tierra,
sobre todos los pueblos y naciones se extendía mi dominio.
...
Desde el principio, antes de los siglos, me creó,
y por los siglos de los siglos existiré.
Oficié en la tienda santa delante de él,
y así me establecí en Sión;
en la ciudad amada me hizo descansar,
y en Jerusalén estaba mi poder.
...
He crecido como cedro del Líbano,
como ciprés de las montañas del Hermón.
He crecido como palmera de Engadí,
como plantel de rosas en Jericó,
como gallardo olivo en la llanura,
como plátano junto al agua he crecido.
Como cinamomo y aspálato aromático he exhalado perfume,
como mirra exquisita he derramado aroma.
...
Como terebinto he extendido mis ramas,
un ramaje hermoso y espléndido.
Como vid lozana he retoñado,
y mis flores son frutos hermosos y abundantes.
Yo soy la madre del amor hermoso,
del temor, del conocimiento y de la santa esperanza.

24. Pr 8, 22-31.

Yo me doy a todos mis hijos,
desde toda la eternidad, a los que por Dios han sido designados[25].

Merece la pena observar este texto con un poco más de detenimiento. La sabiduría dice ser el Logos, la Palabra de Dios. Como la *ruaj*, el espíritu de Dios, la sabiduría incubó al principio las profundidades. Al igual que Dios, tiene su trono en los cielos. Como *pneûma* cosmogónico penetra los cielos, la tierra y todos los vivientes. En cierto modo, cada uno de sus rasgos se correspondería punto por punto con los del Logos de Jn 1. Más tarde veremos hasta qué punto tiene también importancia esta relación en términos de contenido.

La sabiduría es el *numen* femenino de la «metrópolis» *par excellence*, la ciudad madre de Jerusalén. La sabiduría es también la madre-amante, un trasunto de Ishtar, la diosa pagana de las ciudades. Este hecho se ve confirmado por la morosa equiparación de la sabiduría a árboles como el cedro, la palmera, el terebinto, el olivo, el ciprés, etc. Todos estos árboles fueron ya símbolos de la diosa madre, la diosa del amor semita, en fechas antiguas. Junto a sus altares, ubicados en lugares elevados, se alzaba un árbol sagrado. En el Antiguo Testamento encinas y terebintos son árboles oraculares. Dios o los ángeles se aparecen en los árboles o en sus cercanías, y David consulta al oráculo en la cima de las balsameras [2 Sm 5, 23 s.]. El árbol representa también (en Babilonia) a Tammuz, el hijo-amante, así como a Osiris, Adonis, Atis y Dioniso, los dioses condenados a una muerte temprana de Oriente Próximo. Todos estos atributos simbólicos vuelven a hacer acto de presencia en el Cantar de los cantares, donde caracterizan tanto al *sponsus* como a la *sponsa*. La vid, la uva, la flor de la vid y la viña desempeñan una función central. El amado es como un manzano. De los montes (los lugares de culto de la diosa madre) baja su amada, de las moradas de leones y guepardos [Ct 4, 8]; su «seno es un parque de granados lleno de frutos exquisitos... nardo y azafrán, aromas de canela, árboles de incienso, mirra y áloe con los mejores bálsamos» [Ct 4, 13-14]. Sus manos destilan mirra [Ct 5, 5] (¡Adonis nació de la mirra!). Al igual que el Espíritu Santo, la sabiduría es obsequiada a los elegidos del Señor, hecho sobre el que volverá más tarde la doctrina del Paráclito.

En un apócrifo posterior, la *Sabiduría de Salomón* (entre 100 y 50 antes de Cristo), la naturaleza pneumática de la Sofía y su carácter de *maya* modeladora de mundos son aún más evidentes: «Pues la sabiduría es un espíritu que ama al hombre»[26]. La sabiduría es la «artífice de todas las

25. Sirácida o Eclesiástico 24, 3-18.
26. Sabiduría de Salomón 1, 6 (LXX: Φιλάνθρωπον πνεῦμα σοφία. También 7, 23).

cosas»[27]. «En ella mora un espíritu santo racional» (πνεῦμα νοερὸν ἅγιον), «un hálito (ἀτμίς) del poder de Dios», una «emanación» (ἀπόρροια) de la gloria del Todopoderoso, un «resplandor de la luz eterna, un espejo inmaculado del obrar divino»[28], un ser sutil que penetra todas las cosas. La sabiduría mantiene un trato íntimo con Dios (συμβίωσιν... ἔχουσα), y el Señor del orbe (πάντων δεσπότης) la ama[29]. «¿Qué mejor artífice hay en el mundo que ella?»[30]. Es enviada desde el cielo y el trono de la majestad como un «espíritu santo»[31]. Cual psicopompo, conduce a Dios y garantiza la inmortalidad[32].

El Libro de la Sabiduría es enfático en lo que toca a la justicia de Dios y se arriesga, sin duda no sin una intención pragmática, sobre una rama muy frágil: «La justicia es inmortal, pero la injusticia llama a la muerte»[33]. En cambio, malvados e impíos dicen:

> Oprimamos al pobre que es justo...
> ...
> Que nuestra fuerza sea norma de la justicia,
> porque la debilidad se demuestra inútil.
> Pongamos trampas al justo.
> ...
> nos echa en cara nuestros delitos
> y reprende nuestros pecados de juventud.
> Presume de conocer a Dios
> y se presenta como hijo del Señor.
> Es un reproche contra nuestras convicciones...
> ...
> Lo someteremos a humillaciones y torturas
> para conocer su temple
> y comprobar su entereza[34].

¿Dónde hace muy poco que hemos leído «Yahvé replicó a Satán: ¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie como él en la Tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal. A pesar de todo, persevera en su integridad; y eso que me has incitado para

27. *Ibid.*, 7, 22 (LXX: πάντων τεχνίτις).
28. *Ibid.*, 7, 22-26.
29. *Ibid.*, 8, 3.
30. *Ibid.*, 8, 6.
31. *Ibid.*, 9, 10; 17.
32. *Ibid.*, 6, 18; 8, 13.
33. *Ibid.*, 1, 15.
34. *Ibid.*, 2, 10-19.

que lo destruya sin motivo»? [Jb 2, 3]. «Más vale sabiduría que fuerza», dice Qohélet[35].

Seguramente, no es por simple descuido ni inconsciencia, sino por una razón más profunda, por lo que el Libro de la Sabiduría roza aquí el punto sensible. Pero también es cierto que no llegaremos a comprender realmente por qué lo hace a menos de descubrir qué relación guarda el Libro de Job con la mutación, próxima en el tiempo, del *status* de Yahvé, es decir, con la aparición de la Sofía. Tal cosa no tiene nada que ver con una reflexión histórico-literaria, sino con el destino de Yahvé presente al hombre. Las antiguas escrituras nos hacen saber que el drama divino tiene por protagonistas a Dios y a su pueblo. Israel está desposado con Yahvé, la *dynamis* masculina, como una mujer, y Dios vela celoso sobre su fidelidad. Job, cuya lealtad es sometida a una prueba cruel, constituye un caso individual dentro de esta relación. Más arriba aludí ya a la extraordinaria ligereza con la que Yahvé condesciende a las insinuaciones de Satán. Si fuera cierto que Yahvé confía plenamente en Job, lo lógico sería que le brindara su protección y desenmascarara a su malintencionado calumniador, haciéndole pagar muy caro que haya difamado el nombre de su fiel servidor. Pero Yahvé no tiene la más mínima intención de hacer tal cosa, ni siquiera después, cuando la inocencia de Job ha quedado demostrada. No oímos nada de que se reproche o afee su conducta a Satán. De ahí que no sea posible dudar de la connivencia de Yahvé. La facilidad con la que Dios abandona a Job a su suerte a merced de las criminales agresiones de Satán prueba que, si Yahvé duda de su siervo, es por haber proyectado sobre un chivo expiatorio su propia tendencia a la deslealtad. Hay cosas que invitan a sospechar, en efecto, que Yahvé se dispone a aflojar la alianza matrimonial con Israel, pero que, sin embargo, se oculta a sí mismo sus intenciones. Por ello, esa deslealtad, confusa e indistintamente presentida, le mueve a servirse de Satán para encontrar al infiel. Pero va a encontrarlo precisamente en el más fiel de todos los fieles, el cual es sometido a partir de ahora a una prueba terrorífica. Yahvé ya no está seguro de su propia lealtad.

Simultáneamente, o un poco más tarde, se torna evidente para todos lo que ha sucedido: Yahvé se ha acordado de una entidad femenina que le resulta tan grata como el hombre, una mujer que viene siendo su amiga y su compañera de juegos desde el alborear de los tiempos, una primicia de todas las criaturas de Dios, un resplandor inmaculado de su gloria desde la eternidad, una artífice de la Creación más próxima y cercana a su

35. Qo 9, 16.

corazón que los posteriores descendientes del protoplasto (el hombre primigenio) creado en segundo lugar y troquelado con la *imago Dei*. El motivo de esta anámnesis de la Sofía reside sin duda en una *dira necessitas*: las cosas ya no podían seguir siendo lo que hasta ahora; el Dios «justo» no podía seguir cometiendo injusticias, y el «Omnisciente» no podía seguir comportándose como un hombre ignorante e irreflexivo. Ahora es absolutamente necesario reflexionar sobre sí, y para ello se requiere sabiduría: Yahvé debe acordarse de su infinita sabiduría. En efecto, si Job conoce a Dios, Dios tiene también que conocerse a sí mismo. Sería inadmisible que la doble naturaleza de Yahvé fuera conocida por todos y permaneciera, sin embargo, oculta para él. Quien conoce a Dios, influye en él. Su fracaso en perder a Job ha transformado a Yahvé.

Llegados aquí, intentaremos reconstruir las consecuencias de la transformación de Dios valiéndonos de lo indicado por las Sagradas Escrituras y la historia. Con este fin hemos de retroceder al amanecer de los tiempos en el Génesis, y en concreto a los días del hombre primigenio *ante lapsum*. Con la ayuda del Creador, este hombre, Adán, hizo brotar de su costado a Eva, su correspondencia femenina, de la misma manera que Dios había creado de su materia originaria al Adán hermafrodita y, con él, a la parte de la humanidad caracterizada por su semejanza con Dios, es decir, al pueblo de Israel y a los demás descendientes de Adán*. Respondiendo a una misteriosa analogía, a Adán hubo de sucederle que su primer hijo, Caín, fuera un malhechor y un asesino a los ojos de Dios (al igual que Satán), con lo que el prólogo en los cielos se repitió una vez más en la tierra. No es difícil suponer que ésta fue la verdadera razón por la que Yahvé tomó bajo su especial protección al díscolo Caín, pues en última instancia éste no era sino un fiel trasunto, a escala reducida, de Satán. En cambio, de un modelo ejemplar del malogrado Abel, a quien Dios amaba más que a Caín, el agricultor adelantado a su tiempo (lo que invita a concluir que probablemente había sido instruido por un ángel de Satán), no ha llegado nada a nuestros oídos. Es posible que Dios tuviera otro hijo, de naturaleza más conservadora que la de Satán, y que este hijo, en lugar de vagar errante y absorto en nuevos y oscuros pensamientos, permaneciera ligado en amor filial al Padre, sin abrigar otros pensamientos que los paternos, inserto en el círculo íntimo de la economía celeste. Sin duda, ésta puede ser también la razón por la que su fiel imagen terrena, Abel, pudo «apresurarse a escapar de la maldad», por utilizar las palabras del Libro de la Sabiduría, y

* En lo que concierne a aquella parte de la humanidad que no ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, y que probablemente desciende de antropoides anteriores a Adán, cf. *supra* § 576.

retornar al Padre, mientras que Caín tuvo que sufrir la maldición de su mayor grado de evolución y su inferioridad moral.

Así como el padre primigenio, Adán, porta la imagen del Creador, su hijo, Caín, porta sin duda la imagen del hijo de Dios, Satán, motivo por el que nos asisten buenas razones para sospechar que el predilecto de Dios, Abel, tenía también una correspondencia ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ (en lugar supraceleste). Los primeros incidentes serios de esta historia, la caída en pecado y el fratricidio, tienen lugar nada más dar comienzo una Creación que, en apariencia, había concluido conforme a lo previsto y para entera satisfacción del Creador, por lo que dan mucho que pensar, y sin quererlo uno se ve obligado a tener presente que la situación de partida —aquel instante en el que el desolado abismo fue incubado por el espíritu de Dios— apenas permitía esperar que el resultado fuese perfecto. Tampoco el Creador, quien por lo demás juzgó favorablemente lo hecho todos los demás días, concedió una buena calificación a lo acaecido el lunes. No dijo absolutamente nada; ¡una circunstancia que privilegia un *argumentum ex silentio*! Lo que sucedió ese día fue que las aguas superiores se vieron definitivamente separadas de las inferiores por el firmamento. Está claro que el esquema monoteísta se resistió ya entonces, como volvería a hacerlo más tarde, a darle la bienvenida a este dualismo inevitable, pues tras él se adivinaba la presencia de una escisión metafísica. La historia nos enseña que no hubo siglo en que esta grieta no tuviera que ser ocultada, reparada una y otra vez, o incluso negada. Pero, pese a ello, esta fisura hizo valer su presencia ya desde el comienzo, en el paraíso, cuando contra lo previsto en el programa divino —hacer coincidir el último día de la Creación con la aparición del hombre como el ser más inteligente y como el señor de las creaturas— el Creador fue víctima, o se le hizo serlo, de una extraña inconsecuencia: la creación de una serpiente que demostró que poseía una inteligencia y consciencia bastante superiores a las de Adán, y que además había sido creada antes que él. Nada invita a sospechar que Yahvé se hiciera víctima a sí mismo de una jugarreta semejante; en realidad, es mucho más probable que aquí haya intervenido su hijo Satán. Satán, en efecto, es un pícaro y un aguafiestas, y adora provocar incidentes desagradables. Sin duda, Yahvé creó a los reptiles antes que a Adán, pero estos reptiles eran las serpientes comunes y en modo alguno inteligentes, entre las cuales Satán escogió un ejemplar arborícola en el que deslizarse. Desde entonces se difunde el rumor de que la serpiente sería τὸ πνευματικώτατον ζῷον (el animal más espiritual)[36]. Más tarde, la serpiente se convierte también en

36. Esta opinión figura en los escritos de Filón el Judío.

uno de los símbolos predilectos del νοῦς (espíritu, entendimiento), y de este modo alcanza los máximos honores, entre los cuales estaría incluido el de simbolizar al segundo hijo de Dios, pues éste es concebido como el Logos redentor del mundo (el cual hace en muchas ocasiones acto de presencia identificado con el *noûs*). Una leyenda surgida posteriormente quiso que la serpiente del paraíso fuera *Lilith*, la primera mujer de Adán, con la cual éste habría engendrado el ejército de los demonios. Esta leyenda presume asimismo la existencia de un ardid que difícilmente podría responder a las intenciones del Creador. La Sagrada Escritura sabe igualmente de una sola esposa legítima, Eva. Pero lo curioso es que, en la tradición, el hombre primigenio, que representa la imagen de Dios, tiene también dos esposas, al igual que su prototipo celeste. Y de la misma manera que este último está unido legítimamente a su mujer, Israel, pero tiene por íntima compañera a un espíritu femenino desde la eternidad, Adán se unió primero a Lilith (la hija o emanación de Satán), que es aquí el análogo (satánico) de la Sofía. Eva, en cambio, se correspondería con el pueblo de Israel. Como es natural, ignoramos por qué tardó tanto tiempo en saberse que la *ruaj* Elohim, el «espíritu de Dios», no sólo es femenino, sino que disfruta también de una relativa autonomía con respecto a Dios, y que mucho antes de las bodas con Israel existía ya una relación entre Yahvé y la Sofía. Tampoco sabemos por qué motivo se desvaneció en las más antiguas tradiciones el conocimiento de esta primera alianza. Por lo demás, la escabrosa relación de Adán con Lilith tardó también mucho tiempo en conocerse. Si Eva fue para Adán una esposa tan incómoda como lo fue para Yahvé un pueblo que, por así decirlo, flirteaba constantemente con la deslealtad, es algo que escapa a nuestro conocimiento. En cualquier caso, la vida familiar de nuestros primeros padres no fue precisamente alegre: sus dos primeros hijos encarnan el tipo de los hermanos enfrentados; pues, al parecer, por aquella época era todavía una costumbre convertir en una realidad los motivos mitológicos. (Hoy en día es motivo de escándalo, por lo que, cuando sucede, se procura que el hecho no trascienda.) Esa pesada responsabilidad hereditaria pueden repartírsela muy bien los padres: Adán no tiene más que acordarse de su princesa demoníaca, y Eva no debe olvidar que ella fue la primera en verse seducida por la serpiente. Al igual que la caída en pecado, el *intermezzo* de Caín y Abel apenas si ha sido mencionado en la lista de los aciertos creadores. La razón de que pueda sacarse esta conclusión estriba en que, al parecer, ni aun el mismo Yahvé ha sido puesto al corriente de antemano de los incidentes mencionados. Como en ocasiones posteriores, hay que sospechar que no se ha hecho uso de la omnisciencia para adelantar conclusiones, es decir, que Yahvé no reflexiona sobre su saber omnisciente y es el primero en verse sorprendido por los

resultados. Los seres humanos nos ofrecen una nueva oportunidad de observar este fenómeno, especialmente aquellos que no saben decir que no en cuanto se les presenta la ocasión de disfrutar de sus emociones. Es preciso conceder que un duelo o un ataque de cólera tienen que esconder secretos alicientes. De lo contrario, en efecto, incluso la mayor parte de los hombres habría alcanzado ya cierta sabiduría.

Llegados aquí, tal vez estemos en disposición de entender un poco mejor lo que ha sucedido con Job. En el pleroma (lo que los tibetanos llaman *bardo**) reina un perfecto equilibrio entre los mundos, pero con la Creación, es decir, con el ingreso del mundo en el sucederse claro y distinto de los fenómenos en el tiempo y el espacio, los acontecimientos empiezan a rozarse y colisionar unos con otros. Oculto y protegido por el dobladillo del manto paterno, Satán deja caer, aquí y allá, observaciones unas veces falsas y otras verdaderas, con lo cual se originan enredos que, en apariencia, no estaban contemplados en los planes del Creador y que, por dicho motivo, dan lugar a sorpresas. A juzgar por lo que sabemos, las criaturas inconscientes, como los animales, las plantas y los minerales, funcionan con arreglo a lo previsto, pero en cuanto el hombre entra en escena, todo empieza de inmediato a torcerse. Es obvio que al principio su consciencia se eleva tan sólo imperceptiblemente por encima de la de los animales, por lo que el ámbito en el que puede ejercer su libertad es sumamente reducido. Pero Satán se interesa por el ser humano y experimenta a su manera con él, induciéndole a realizar inconveniencias, y sus ángeles le enseñan artes y ciencias que hasta entonces estaban reservadas a la perfección del pleroma. (¡Satán se ganó por entonces el sobrenombre de «Lucifer»!) Las peregrinas e imprevistas extravagancias humanas avivan los afectos de Yahvé, haciendo que se complique en su propia Creación. El Creador se ve entonces en la perentoria obligación de intervenir. Pero todas y cada una de las veces que lo hace sus intervenciones se saldan con un éxito enojosamente pasajero, hasta el punto de que ni aun la más draconiana de todas, la condena a muerte de todos los vivientes (con excepción de los elegidos) bajo las aguas del diluvio —a la que en opinión del viejo Johann Jakob Scheuchzer no habrían podido escapar ni los peces (como prueban los restos fósiles)—, tiene efectos duraderos. Una y otra vez la Creación continúa infectada. Lo extraño del caso es que Yahvé busca una y otra vez la causa de este fracaso en los hombres, que al parecer no quieren obedecer, pero nunca en su hijo, el padre de todos los pícaros. Esta incorrecta orientación no puede sino agudizar su ya de por sí irritable naturaleza, de tal manera que el temor

* Cf. el comentario de Jung al *Bardo Todol* (OC 11,11), § 831 ss.

de Dios pasa a verse considerado por los hombres como el principio y aun el comienzo de la sabiduría. Mientras que los seres humanos se disponen, bajo esta severa disciplina, a ampliar su consciencia haciendo acopio de una cierta sabiduría, es decir, haciendo acopio, para empezar, de una cierta prevención o prudencia[37], este proceso histórico permite apreciar que Yahvé ha perdido manifiestamente de vista su coexistencia pleromática con la Sofía desde los días de la Creación. En su lugar entra en escena la alianza con el pueblo elegido, el cual es de este modo obligado a asumir un papel femenino. El «pueblo» de aquel entonces consistía en una sociedad masculina patriarcal, en la que la mujer desempeñaba una función completamente secundaria. Por ello, los esponsales de Dios con Israel constituyeron en lo esencial un asunto masculino, una cuestión en buena medida similar a la fundación (que tuvo lugar más o menos por las mismas fechas) de la *polis* griega. La inferioridad de la mujer se daba por sobrentendida. Se consideraba que la mujer era menos perfecta que el hombre, tal y como había puesto ya de manifiesto la susceptibilidad de Eva a las insinuaciones de la serpiente. La *perfección* es un desiderátum masculino, mientras que la mujer se inclina por naturaleza a la *completud*. Y, de hecho, todavía hoy el varón puede soportar mejor y por más tiempo una relativa perfección, mientras que, por regla general, a la mujer la perfección no le sienta bien, pudiendo volverse incluso peligrosa para ella. Cuando la mujer aspira a la perfección, se olvida de la función que le es propia y sirve de complemento a aquélla, es decir, de la completud, que es en sí imperfecta, pero que por eso mismo constituye la contrafigura indispensable de la perfección. Pues así como la completud es siempre imperfecta, la perfección es siempre incompleta, motivo por el que representa un estado final desesperadamente estéril. *Ex perfecto nihil fit*, decían los viejos maestros; en cambio, lo *imperfectum* porta las semillas de una mejora futura. El perfeccionismo termina siempre por internarse en un callejón sin salida, mientras que la completud sólo carece de los valores selectivos.

A las bodas de Dios con Israel subyace una intención perfeccionista por parte de Yahvé. De ella hay que excluir esa vinculación que cabría bautizar como «eros». La falta de eros, es decir, de vínculos valorativos, hace acto de presencia con suma claridad en el Libro de Job, donde el paradigma por excelencia de la Creación no es acaso el hombre, sino —¡entiéndaseme bien!— un monstruo. Yahvé carece de eros; no se relaciona con un hombre, sino con una meta en cuya consecución han de colaborar

37. Cf. φρονίμως en la parábola del administrador infiel [Lc 16, 8].

los hombres. Todo esto no impide que se comporte como el más celoso y desconfiado de los maridos, pero lo que le importa es su meta, no los hombres.

La lealtad del pueblo se vuelve tanto más importante cuanto más se olvida Yahvé de la sabiduría. Pero el pueblo insiste una y otra vez en comportarse deslealmente a pesar de todas las muestras de simpatía de su Dios. Como es natural, esta conducta no mitiga el celo y la desconfianza de Yahvé, por lo que cuando Satán desliza en el oído paterno sus dudas sobre la fidelidad de Job, sus insinuaciones caen en terreno abonado. A pesar de estar absolutamente convencido de la lealtad de su siervo, Yahvé condesciende a que sea sometido a los más terribles tormentos. Uno echa aquí más en falta que nunca la filantropía de la Sofía. Incluso Job parece tener nostalgia de una sabiduría de la que todos ignoran su paradero[38].

Job representa el punto culminante de esta infausta sucesión de acontecimientos, el paradigma de una idea que maduró en la humanidad de aquellos días, una idea peligrosa que plantea elevadas exigencias a la sabiduría de dioses y hombres. Job es sin duda consciente de dichas exigencias, pero es obvio que todavía sabe demasiado poco de la Sofía coeterna con Dios. Puesto que los hombres se sienten a merced de los arbitrios de Yahvé, tienen necesidad de sabiduría, a diferencia de este último, al que hasta ahora nada se le ha opuesto más que la insignificancia del hombre. Con el drama de Job, empero, la situación cambia por completo. Aquí Yahvé topa con el hombre resuelto que persevera en su derecho hasta ser abatido por un poder brutal, un hombre que ha alcanzado a contemplar el rostro de Dios y su inconsciente desgarramiento. Dios ha sido conocido, y este conocimiento no sólo tiene consecuencias para Yahvé, sino también para el hombre, y, por ello, son también los hombres de los últimos siglos anteriores al nacimiento de Cristo los que, rozados suavemente por la Sofía preexistente, que sirve de compensación a Yahvé y su actitud, acometen la anámnesis de la sabiduría. Ésta, que en gran medida hace acto de presencia personificada, dando así a conocer su autonomía, se revela como un aliado y un abogado complaciente que les defiende de Yahvé, y les muestra el lado luminoso, bondadoso, justo y amable de su Dios.

Al principio, cuando la jugada satánica hizo tambalearse el paraíso que los planes de Dios querían perfecto, Yahvé desterró a Adán y a Eva, creados a imagen de su ser masculino y su emanación femenina, a la tierra de los *kelipot*, al universo intermedio que se abría más allá de Edén.

38. [Jb 28, 12: «Pero a la sabiduría, ¿dónde se la encuentra?».] Si este pasaje es o no una interpolación posterior, carece en absoluto de importancia.

No está claro cuánto representa la Sofía en Eva o cuánto hay en ella de la vieja Lilith. Adán tiene prioridad absoluta. Eva, nacida de su costado, es secundaria, y ocupa por ello un segundo lugar. He mencionado este detalle del Génesis porque la reaparición de la Sofía en el espacio divino avisa de que se prepara una nueva Creación. Ella, en efecto, es la «artífice», la que realiza los pensamientos divinos confiriéndoles una figura material, lo cual ha sido siempre una prerrogativa exclusiva del ser femenino. Su coexistir con Yahvé equivale a un eterno *hierosgamos* que engendra y alumbra universos. Se avecina un gran cambio: *Dios quiere renovarse en el misterio de las bodas celestes* (como lo habían venido haciendo desde siempre los principales dioses egipcios) *y hacerse hombre*. Para ello, Yahvé parece servirse del modelo egipcio de la encarnación del dios en el faraón, modelo que por su parte es tan sólo una copia del *hierosgamos* eterno y pleromático. Con todo, sería una equivocación suponer que este arquetipo se repite, por así decirlo, de forma mecánica. Por lo que sabemos, las cosas nunca han discurrido de este modo, pues las situaciones arquetípicas retornan únicamente debido a razones muy particulares. Donde se ha de buscar el verdadero motivo de la encarnación es en el enfrentamiento con Job. Más adelante volveremos a ocuparnos detenidamente de esta cuestión.

4

Dado que, al parecer, Yahvé ha decidido encarnarse valiéndose del antiguo modelo egipcio, lo normal sería que el transcurso de la encarnación se apoyara en sus detalles en ciertas prefiguraciones. *La aproximación de la Sofía significa que va a tener lugar una nueva Creación*. Pero esta vez el modificado ya no será el universo, sino su Creador. Dios, en efecto, desea transformar su propia esencia. La humanidad ya no será aniquilada, como antaño, sino *salvada*. Uno advierte en esta decisión el humanitario influjo de la Sofía: los creados ya no serán hombres nuevos, sino un solo hombre, el *hombre-Dios*. Con este fin es preciso valerse de un procedimiento inverso al utilizado hasta ahora. El *Adam secundus* masculino ya no brotará inmediatamente de la mano del Creador, como el primer hombre, sino que habrá de nacer de una mujer humana. La prioridad, pues, le corresponde en esta ocasión a la *Eva secunda*, y ello no sólo en un sentido temporal, sino también en un sentido substancial. Conforme a lo que se conoce como el protoevangelio, y todavía más en concreto a Gn 3, 15, la segunda Eva se corresponde con «la mujer y su linaje», el cual «pisará la cabeza» de la serpiente. Y así como Adán era originalmente hermafrodita, la «mujer y su linaje» pasan también a estar formados por una pareja humana, es decir, la *Regina coelestis* y Madre de Dios, por un lado, y el Hijo divino que no tiene padre humano, por otro. De este modo, María, la Virgen, es escogida por Dios para ser el recipiente puro que albergará el futuro nacimiento divino. La autonomía e independencia de María con respecto al varón se ven subrayadas por su virginidad. María es «una hija de Dios» que, como el dogma establecerá más tarde, fue distinguida desde un principio con el privilegio de la concepción inmaculada y liberada así de la mancha del pecado original. Por ello, su pertenencia al *status ante lapsum* es evidente. De este modo, se sienta un nuevo principio. Del ca-

rácter inmaculado de su ser se sigue sin dificultad que no sólo es vehículo de una *imago Dei* que no ha visto en absoluto menoscabada su pureza, sino que, como esposa de Dios, es también una encarnación de la Sofía, su prototipo. Su filantropía, puesta detalladamente de relieve en los documentos antiguos, induce a suponer que Yahvé se ha dejado influir grandemente por la Sofía en ésta, la más reciente de sus creaciones. Pues María, la «bendita entre todas las mujeres», es una amiga e intercesora de los pecadores, es decir, de la humanidad en su conjunto. Al igual que la Sofía, María es una *mediatrix* que conduce a Dios y garantiza de este modo la salvación de la inmortalidad. Su *assumptio* es el modelo ejemplar de la resurrección de los cuerpos, y como esposa de Dios y Reina del Cielo ocupa el mismo lugar que la Sofía veterotestamentaria.

Son dignas de notarse las insólitas medidas de precaución de que se rodea la creación de María: *conceptio immaculata*, extirpación de la *macula peccati* y sempiterna virginidad. Es obvio que con ellas se está protegiendo a la madre de Dios de las acometidas de Satán. Este hecho permite concluir que Yahvé se ha dejado aconsejar por su omnisciencia, pues en ésta se da un conocimiento claro y distinto de las perversas inclinaciones a que tan aficionado es el oscuro de los hijos de Dios. María ha de ser protegida a cualquier precio de su corruptora influencia. Sin embargo, la introducción de estas radicales medidas de protección tiene como inevitable consecuencia una circunstancia a la que no se ha prestado la suficiente atención en la valoración dogmática de la encarnación: al liberarse a la Virgen del pecado original, está privándosele también de toda su humanidad y, con ella, de las dos notas comunes a esta última, el pecado y lo que se sigue de éste, es decir, la necesidad de ser redimido. El *status ante lapsum* de María coincide en esencia con la existencia paradisíaca, es decir, pleromática y divina. Con la introducción de estas especiales medidas protectoras, María es elevada, por así decirlo, al *status* de una diosa, con lo que pierde toda su humanidad: ya no concebirá a su hijo en pecado, como el resto de las madres, y, debido a ello, éste ya no será nunca un hombre, sino un Dios. Nadie se ha percatado nunca —al menos, hasta donde yo sé— de que tal cosa permite concluir que la encarnación de Dios no tuvo realmente lugar, o se verificó sólo en parte. *Ninguno de los dos*, *ni la madre ni el hijo*, *son seres humanos reales*; *los dos son dioses*.

Es indudable que estos preparativos redundan en una exaltación de la personalidad de María en un sentido masculino, pues gracias a ellos la Virgen es aproximada a la perfección de Cristo. Pero, al mismo tiempo, estos preparativos suponen también una ofensa contra el principio femenino de la imperfección o completud, porque, con su perfeccionamiento,

este último queda reducido a ese pequeño resto que diferencia todavía a María de Cristo: *Phoebo propior lumina perdit!* Cuanto más se obliga al ideal femenino a asemejarse al masculino, menos oportunidades tiene la mujer para compensar los esfuerzos masculinos en pos de la perfección. Surge así un estado masculino ideal sobre el que, como veremos, pende la amenaza de una enantiodromía. Más allá de la perfección no hay ningún camino que conduzca hacia el futuro, a no ser el de un retorno, es decir, el de un derrumbamiento del ideal, lo cual podría haberse evitado con el ideal femenino de la completud. Con el perfeccionismo yahvista, el Antiguo Testamento prosigue en el Nuevo, pero aunque se hayan tributado todo tipo de reconocimientos y honores al principio femenino, éste continúa aún oculto bajo el manto de la hegemonía patriarcal. Ni que decir tiene que volverá a hacerse oír.

5

El primer hijo de Adán y Eva, los padres primigenios corrompidos por Satán, fue un fracaso, un *eidolon* de Satanás. A Dios sólo le fue grato su hermano menor, Abel. En Caín la imagen de Dios estaba deformada; en Abel, en cambio, esa misma imagen estaba mucho menos distorsionada. Así como el Adán original fue concebido a imagen de Dios, el hijo feliz de Dios, el modelo ejemplar de Abel (sobre el que, como vimos, no contamos con ningún documento), constituye la prefiguración del hombre-Dios. De este último sabemos positivamente que, como Logos, es preexistente, coeterno y aun ὁμοούσιος (consubstancial) con Dios. Por ello, se puede considerar que Abel sería un prototipo imperfecto del hijo divino que ha de ser engendrado ahora en María. Así como el hombre primigenio, Adán, responde al primitivo intento de Yahvé por crearse un equivalente ctónico, Yahvé persigue ahora un objetivo similar, pero substancialmente más perfeccionado. A este fin se enderezan las extraordinarias medidas de precaución mencionadas más arriba. El nuevo hijo, Cristo, será, como Adán, un hombre ctónico, es decir, capaz de sufrir y perecer; pero, por otro lado, a diferencia de Adán, este hombre ya no será una simple imagen, sino Dios mismo, un Dios engendrado por su Padre, y un Hijo en el que el Padre rejuvenece. Como Dios, Cristo ha sido siempre Dios, y como hijo de María, la cual, como hemos visto, es una imagen de la Sofía, Cristo es el Logos (un sinónimo del *noûs*), el cual, al igual que la Sofía, es un artífice de la Creación, como afirma el Evangelio de Juan*. La mitología da fe mediante testimonios muy diversos de esta identidad entre la madre y el hijo.

* Jn 1, 3: «Todo se hizo por ella, y sin ella no se hizo nada de lo hecho».

Aunque el nacimiento de Cristo constituye un acontecimiento único e histórico, en la eternidad ese acontecimiento ha existido desde siempre. Para el profano en estas cuestiones la idea de que un acontecimiento intemporal y eterno sea idéntico a un acontecimiento histórico único supone siempre una dificultad. No obstante, ha de acostumbrarse a la idea de que el «tiempo» es un concepto relativo y, en cuanto tal, un concepto al que, en definitiva, sería preciso agregar, a fin de completarlo, la idea de que todos los procesos históricos gozan «simultáneamente» de una existencia pleromática o similar a la del estado intermedio que los tibetanos llaman *bardo*. Lo que existe en el pleroma como un «proceso» eterno se manifiesta a la vez en el tiempo a la manera de una secuencia a-periódica, es decir, como un suceso que se repite en un gran número de ocasiones sin sujetarse a un patrón regular. Por nombrar *un solo* ejemplo: Yahvé tiene dos hijos, uno bueno y otro malo. A este prototipo responden Caín y Abel, pero también Jacob y Esaú, y en todo tiempo y lugar el motivo de los hermanos enfrentados, el cual continúa todavía hoy sembrando la discordia en las familias y dando que hacer a los psicoterapeutas en todas las variantes posibles. También sería posible citar ejemplos igualmente variados e igualmente instructivos de las dos mujeres desde siempre prefiguradas en la eternidad. Por ello, cuando este tipo de fenómenos se manifiestan en variantes modernas, lo que debe verse en ellos no son simples incidentes personales, caprichos o casuales idiosincrasias particulares, sino el proceso pleromático, diversificado en hechos temporales independientes, que constituye un componente o aspecto indispensable del drama divino.

Cuando Yahvé creó el mundo de la materia originaria, la llamada «nada», no pudo hacer otra cosa que introducirse clandestinamente a sí mismo en la Creación. Dios está en todos y cada uno de los fragmentos de que se compone esta última. De este hecho está convencida desde hace mucho tiempo toda teología racional, y sobre él descansa la convicción de que es posible conocer a Dios en su obra. Cuando digo que la divinidad «no pudo hacer otra cosa que...», esta afirmación ha de interpretarse en sus justos términos: su objetivo no es limitar la omnipotencia divina, sino, antes al contrario, reconocer que todas las posibilidades están incluidas en Dios y que, por ello, no hay otras posibilidades fuera de las que le expresan.

El mundo entero es Dios, y Dios está en el mundo entero desde el principio. En tal caso, ¿para qué el gran espectáculo de la encarnación?, se preguntará uno sorprendido. No hay duda de que Dios está *de facto* en todas las cosas, pero pese a todo tiene que faltar algo, porque de lo contrario no se explicaría la prevención y el cuidado con los que ha de esce-

nificarse esta, por llamarla así, segunda entrada en la Creación. Puesto que la Creación es universal, comprende las nebulosas estelares más alejadas y abraza también la vida orgánica en todas sus infinitas y potenciales variaciones y diferenciaciones, la idea de un déficit se impone con dificultades al espíritu. Que Satán haya introducido clandestinamente en todas partes sus corruptoras influencias no deja de ser lamentable por múltiples razones, pero en lo esencial no hace en absoluto al caso. La pregunta que hemos formulado no es fácil de contestar. Como es natural, no faltará quien diga que Cristo tuvo que manifestarse para redimir del mal a la humanidad. Pero a quien se detenga a considerar que el mal fue introducido en el mundo por primera vez por las insinuaciones de Satán, y que Satán es quien sigue introduciéndolo a todas horas en él por medio de sus conjuros, no se le escapará que, con diferencia, lo más sencillo sería que Yahvé llamara al orden enérgicamente y de una vez por todas a este *practical joker*, eliminando así sus perniciosas influencias y, con ellas, las raíces del mal. En tales circunstancias, ya no sería necesario organizar un acontecimiento tan específico como el de la encarnación, con todas las imprevisibles consecuencias que una encarnación divina acarrea consigo. Piénsese por un momento en lo que significa que *Dios se haga hombre*. Se trata, nada más y nada menos, que de una transformación de Dios, de una transformación que revoluciona el orden del mundo. Significa algo similar a lo que en su momento significó la Creación, es decir, una objetivación de Dios. Entonces Dios se reveló únicamente en la naturaleza; ahora, en cambio, quiere, más específicamente todavía, hacerse hombre. Por supuesto, hay que decir que siempre ha existido una tendencia en esta dirección. Así, por ejemplo, cuando los hombres que, evidentemente, fueron creados antes que Adán, hicieron su aparición junto a los mamíferos superiores, Yahvé creó, en un día distinto y por medio de un acto creador especial, un hombre que fuera imagen suya. Yahvé tomó personal posesión del pueblo, es decir, de los descendientes de Adán, y llenó de cuando en cuando con su Espíritu a profetas nacidos en él. Todos éstos son meros acontecimientos preparatorios y signos de una tendencia a la encarnación que anida en el interior de la esencia divina. En la omnisciencia, sin embargo, el conocimiento de la naturaleza humana de Dios o de la naturaleza divina del hombre ha existido desde siempre. Por ello, mucho antes de la redacción del Génesis, tropezamos ya con testimonios de dicho conocimiento en los documentos del antiguo Egipto. Estas insinuaciones y prefiguraciones de la encarnación pueden parecernos todo lo incomprensibles o superfluas que queramos, pues, en definitiva, toda la Creación, verificada *ex nihilo*, es Dios y no está hecha sino de Dios, por lo que el hombre, como toda otra creatura, tiene que ser forzosamente una

concreción de Dios. Pero las prefiguraciones no son en sí mismas hechos creadores, sino simples etapas en un proceso de toma de consciencia. Tuvo que pasar mucho tiempo para que nos diéramos cuenta (o nos encontremos todavía en trance de hacerlo) de que Dios es lo real en cuanto tal y, por ende, y no en último lugar, hombre. Esta progresiva toma de consciencia constituye un proceso secular.

6

A la vista del enorme problema con el que vamos a enfrentarnos, me ha parecido oportuno dar comienzo a mi exposición con este excurso sobre los acontecimientos pleromáticos.

¿Cuál es, sin embargo, la verdadera razón de la encarnación como suceso histórico?

Con el fin de responder a esta pregunta, es preciso que demos un largo rodeo. Como vimos, Yahvé parece experimentar una cierta aversión a hacer uso de su saber absoluto en detrimento de su dinámica omnipotente. El caso más instructivo a este respecto está representado seguramente por su relación con Satán; los hechos transmiten una y otra vez la impresión de que Yahvé no está al corriente de las intenciones de su hijo. Sin embargo, tal cosa obedece a que Yahvé no presta atención a su omnisciencia, fenómeno que cabe explicar figurándose que Yahvé se habría visto hasta tal punto fascinado y absorbido por sus sucesivos actos creadores como para olvidarse de su absoluto saber. Es del todo comprensible que la mágica materialización de los objetos más diversos, que hasta entonces no habían disfrutado en ningún momento y lugar de semejante concreción, haya sido causa para Dios de un infinito arrobo. La Sofía parece recordarlo muy bien al decir que

> ... cuando asentaba los cimientos de la tierra,
> yo estaba junto a él como su hijo querido
> y era su alegría cotidiana... [Pr 8, 29-30]

De esta orgullosa alegría del Creador se hace todavía eco el Libro de Job cuando Yahvé llama la atención de su siervo sobre los grandes animales que ha sido capaz de crear:

> Ahí tienes al hipopótamo, a quien hice como a ti...
> Es la primicia de las obras de Dios,
> creado para ser señor de sus congéneres [Jb 40, 10 y 14].

Todavía en los días de Job la infinita grandeza y magnificencia de su Creación entusiasman a Yahvé. A su lado, ¿qué importancia pueden tener las chanzas de Satán o las lamentaciones de los hombres, a los que hizo como al hipopótamo, aunque sean portadores de su imagen? Yahvé parece haberse olvidado por completo de lo que esta última significa, porque de lo contrario no habría ignorado tan radicalmente la dignidad humana de Job.

En realidad, lo único que nos permite apreciar que la omnisciencia ha empezado a ejercer un influjo digno de este nombre en el comportamiento de Yahvé son los cuidadosos y previsores preparativos que rodean el nacimiento de Cristo. Se hace notar un cierto regusto universalista y filantrópico. En comparación con los hijos de los hombres, los «hijos de Israel» retroceden en cierto modo a un segundo plano, y desde los días del Libro de Job tampoco oímos nada más de nuevas alianzas. Lo importante ahora son las declaraciones sapienciales, junto a las que hace notar su presencia una verdadera novedad, los *mensajes apocalípticos*. Hay aquí una alusión a actos metafísicos de conocimiento, es decir, a contenidos inconscientes «constelados», que están a punto de irrumpir en las consciencias. En todo ello, como ya hemos dicho, está operando el brazo caritativo de la Sofía.

Si examinamos la conducta observada por Yahvé hasta la reaparición de la Sofía, un hecho incuestionable llamará nuestra atención: la *inferior consciencia* que acompaña sus actos. Una y otra vez se echa de menos la presencia de la reflexión y el recurso a la omnisciencia. La consciencia de Yahvé no parece ir más allá de una primitiva *awareness* (término para el que, por desgracia, no contamos con un equivalente en alemán). Para traducir este concepto podemos recurrir a una paráfrasis y hablar de una «consciencia meramente perceptiva». La *awareness* no sabe nada de reflexión o moralidad. La *awareness* se limita a percibir, y a la hora de actuar lo hace de una manera ciega, es decir, sin que el sujeto, cuya existencia individual no plantea problemas, participe consciente y reflexivamente en la acción. En la actualidad, de aludir a este estado en términos psicológicos lo calificaríamos de «inconsciente», y de hacerlo en términos jurídicos apelaríamos, a fin de esclarecer su significado, a casos de «irresponsabilidad» o «enajenación mental». Pero el hecho de que la consciencia no realice actos mentales no prueba que éstos no existan. Lo que sucede es que discurren en un plano inconsciente, tornándose perceptibles de for-

ma indirecta en sueños, visiones, revelaciones y alteraciones «instintivas» de la consciencia, es decir, en fenómenos de cuya naturaleza se desprende que todos esos actos proceden de un saber «inconsciente» y son el resultado de juicios y razonamientos inconscientes.

Algo similar sale a nuestro encuentro en la curiosa modificación que se produce en la conducta de Yahvé después del episodio con Job. Es indudable que, de entrada, Yahvé no se ha percatado de la derrota moral que ha sufrido a manos de su siervo. No obstante, este hecho ha formado desde siempre parte integrante de su omnisciencia, por lo que no sería inconcebible que este saber le hubiera inducido inconscientemente a conducirse con cada vez menos escrúpulos con Job, a fin de tomar consciencia de algo en su enfrentamiento con él y hacerse de este modo con un conocimiento nuevo. Satán, a quien no sin razón se atribuyó más tarde el nombre de «Lucifer», no ignoraba cómo hacer un mejor y más frecuente uso de la omnisciencia que su Padre[39], y parece haber sido el único entre los hijos de Dios capaz de asumir tales iniciativas. En cualquier caso, él fue quien sembró el camino de Yahvé de todos esos incidentes imprevistos de los que la omnisciencia sabía que eran necesarios, y aun indispensables, para que el drama divino pudiera evolucionar y alcanzar su culminación. Entre ellos se cuenta el decisivo caso de Job, que nunca hubiera tenido lugar de no ser gracias a su intervención.

La victoria del vencido y abatido por un poder abusivo es patente: Job era moralmente superior a Yahvé, y en este sentido la creatura había cobrado ventaja sobre el Creador. Siempre que un suceso externo roza un saber inconsciente, es posible tomar consciencia de este último. Uno comprende entonces el suceso como un *déjà vu*, y se acuerda de un saber preexistente acerca de él. Algo similar ha debido sucederle a Yahvé. Actuar como si la superioridad moral de Job no hubiera quedado demostrada ya no es una opción, y en la situación de este modo generada es absolutamente indispensable detenerse a reflexionar y meditar. Ésta es la razón de que intervenga la Sofía. La Sofía sirve de sostén a esa reflexión indispensable, posibilitando de esta manera que Yahvé se resuelva a hacerse hombre. Su intervención se ve seguida por una decisión preñada de consecuencias: Yahvé abandona su anterior y primitivo estado de cons-

39. La tradición cristiana alberga también la idea de que el Diablo sabía desde muchos siglos antes que Dios tenía la intención de hacerse hombre, por lo que inspiró a los griegos el mito de Dioniso, a fin de que cuando la buena noticia llegara a ellos pudieran decir: «Todo eso ya lo sabíamos desde hace mucho tiempo». Cuando los conquistadores descubrieron más tarde en Yucatán la cruz de los mayas, los obispos españoles recurrieron al mismo argumento.

ciencia al reconocer de forma indirecta que el hombre Job es moralmente superior a él y que, como consecuencia de ello, él está obligado a recuperar la ventaja perdida con respecto al ser del hombre. Si Yahvé no hubiera tomado esta decisión, habría entrado en flagrante contradicción con su omnisciencia. Yahvé tiene que hacerse hombre porque ha sido injusto con el hombre. Yahvé sabe, como guardián de la justicia, que toda injusticia ha de ser expiada, y la sabiduría sabe que sobre Yahvé impera también la ley moral. *Dado que su creatura ha cobrado ventaja sobre él, tiene que renovarse*.

Pero puesto que nada puede suceder en ausencia de un modelo preexistente, ni siquiera la *creatio ex nihilo*, la cual está de todos modos obligada a acogerse al acervo eterno de imágenes de la fantasía del «artífice», es preciso considerar de inmediato dos modelos del hijo que ha de ser engendrado: por un lado, el de Adán (si bien sólo dentro de ciertos límites); por otro, el de Abel (en este caso en mayor medida). La limitación del primero consiste en que Adán, a pesar de ser ya *ánthropos*, es sobre todo creatura y padre. La ventaja de Abel consiste en ser el hijo grato a Dios y en haber sido engendrado, y no creado directamente. En contrapartida, Abel cuenta con la desventaja de que la violencia ha puesto fin prematuro a su vida, con excesiva premura como para que haya podido dejar hijos y mujer tras de sí, cumpliendo así plenamente el verdadero destino de los seres humanos. Abel no es propiamente el arquetipo del hijo grato a Dios, sino que es ya una imagen; pero, en cuanto tal, la primera que conocemos por la Sagrada Escritura. Del destino de los dioses condenados a una muerte temprana contamos ya con testimonios en las religiones paganas de la época, al igual que del fratricidio. Por ello, sería difícil que nos equivocáramos al suponer que el destino de Abel nos remite a un acontecimiento metafísico, en el que los protagonistas fueron Satán y un hijo luminoso de Dios, más devoto a su Padre. Con dicho acontecimiento nos familiarizan ya las tradiciones egipcias. Como hemos dicho ya, no es posible pasar por alto la desventaja ejemplar del tipo de Abel, pues es parte integrante del drama mítico filial, como ponen de manifiesto las diversas variantes paganas de este motivo. El breve y dramático discurrir del destino de Abel puede muy bien oficiar de paradigma de la vida y la muerte de un Dios encarnado.

Vemos, por tanto, que la razón inmediata de la encarnación reside en la exaltación de Job, y su meta, en la diferenciación de la consciencia de Yahvé. Para ello ha sido preciso pasar por una situación extremadamente crítica, una peripecia llena de alternativas afectivas. De lo contrario, en efecto, no es posible acceder a un nivel superior de consciencia.

7

En lo que toca al futuro nacimiento del Hijo de Dios, junto al prototipo propiamente bíblico, el de Abel, es preciso tener en cuenta un modelo del que se tiene constancia desde hace ya mucho tiempo y que ha venido siendo transmitido a la posteridad por la tradición: la vida del héroe. El Hijo de Dios, en efecto, ya no será un simple Mesías nacional, sino un redentor universal, y en este sentido es necesario prestar atención a lo que los mitos o revelaciones paganas tienen que decirnos sobre la vida de un varón señalado por los dioses.

El nacimiento de Cristo comparte con el modelo heroico un buen número de características habituales en este tipo de narraciones: la concepción de la criatura es anunciada con antelación, el niño es engendrado por la divinidad en el seno de una virgen, el alumbramiento coincide con la triple *coniunctio maxima* (♃☌♄) bajo el signo de Piscis —signo con el que, a su vez, comienza justamente el nuevo eón—, el recién nacido, del que transciende que está llamado a ser rey, es objeto de una persecución, y sus padres se ven obligados a huir y ocultarse, el nacimiento se verifica en un entorno sencillo, etc. El motivo del precoz desarrollo del héroe cobra expresión en el episodio con los doctores de la ley en el templo, mientras que de la ruptura de los lazos con la madre cabría asimismo citar algunos ejemplos.

Que el carácter y el destino del Hijo encarnado de Dios revistan un particular interés no tiene nada de misterioso. Pero, a dos mil años de distancia de lo sucedido, reconstruir la biografía de Cristo partiendo de las tradiciones conservadas arroja una tarea de harto difícil cumplimiento, ya que no disponemos ni de un solo texto que muestre la más mínima deferencia hacia las modernas exigencias de la historiografía. Los hechos de los que cupiera verificar su historicidad son extraordinariamente escasos, y el

material que podría tener un interés biográfico, y del que cabría servirse para reconstruir un itinerario vital libre de contradicciones o un carácter de algún modo verosímil, resulta insuficiente para abordar dicho cometido. Ciertas autoridades teológicas pensaron que el hecho del que en última instancia se derivarían todos estos problemas estriba en la imposibilidad de separar la escatología de la biografía y la psicología de Cristo. Lo «escatológico» se resumiría aquí fundamentalmente en la tesis de que Cristo fue hombre y Dios a un tiempo, y padeció por ello un destino a la vez humano y divino. Las dos naturalezas se interpenetran de tal modo que cualquier ensayo por separarlas se salda con la mutilación de ambas: la divinidad cubre al hombre con su sombra, y en el hombre como personalidad empírica apenas si es posible penetrar. Tampoco los recursos epistémicos de que se sirve actualmente la psicología son capaces de aclarar todas estas oscuridades. Cualquier ensayo por destacar un rasgo de los demás en aras de la claridad lesiona otro rasgo igual de esencial para la dimensión humana o divina. Lo cotidiano se halla hasta tal punto entrelazado con lo milagroso y lo mítico que uno nunca llega a estar seguro de cuáles son realmente los «hechos». Pero lo que sin duda resulta más perturbador y desconcertante es que sean precisamente los textos más antiguos, es decir, los paulinos, los que menos interés parecen abrigar por la existencia humana concreta de Cristo. En cuanto a los Evangelios sinópticos, de ellos sólo puede decirse que su carácter es más bien propagandístico que biográfico, por lo que en este sentido son también insatisfactorios.

En lo que concierne a la dimensión humana de Cristo, si cabe en absoluto hablar de un aspecto *intrínsecamente* humano, el primero en destacar sería sin duda su «filantropía». Este rasgo aparece ya insinuado en la relación de María con la Sofía, y a continuación, en singular medida, en el hecho de que la Virgen conciba por obra del Espíritu Santo, cuya naturaleza femenina está personificada por la Sofía, pues ésta es el modelo histórico inmediato del ἅγιον πνεῦμα, simbolizado por la *paloma*, el ave de la diosa del amor. En la mayoría de los casos, la diosa del amor es también la madre del dios condenado a una muerte temprana. La filantropía de Cristo, sin embargo, se ve limitada en no despreciable medida por una cierta tendencia predestinacionista, que en ocasiones le mueve incluso a regatear su saludable revelación a los no elegidos. Si se interpreta la doctrina de la predestinación al pie de la letra, es muy difícil comprenderla dentro del marco del Evangelio cristiano. Pero si se la concibe psicológicamente como un recurso con el que conseguir un determinado efecto, a nadie le sorprenderá que la alusión a la predestinación sea causa de un sentimiento de distinción. Cuando uno sabe que ha sido escogido por la elección y la intención divinas desde el comienzo del mundo, se siente liberado de la debilidad e

insignificancia de la existencia humana corriente, e investido de la dignidad e importancia de alguien que participa en el drama divino cósmico. Con ello el hombre es transportado a la presencia de Dios, cosa que responde a la perfección al sentido y las intenciones del mensaje evangélico.

Junto a su amor a los hombres, en el carácter de Cristo se hace notar un cierto ánimo colérico, e igualmente, como suele ocurrir en las naturalezas emotivas, una falta de autorreflexión. En ninguna parte se observará algo que dé motivos para pensar que Cristo fuera alguna vez para sí causa de asombro o sorpresa. Cristo no parece haberse enfrentado nunca consigo mismo. Esta regla sólo conoce *una* significativa excepción: el desesperado grito en la cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» [Mt 27, 46]. Aquí alcanza su esencia humana la divinidad, es decir, en el momento en que Dios vive en propia carne lo que significa ser un hombre mortal y experimenta lo que hizo padecer a su fiel siervo Job. Aquí se da respuesta a Job, y, como cualquiera puede ver, este momento supremo tiene asimismo tanto de divino como de humano, tanto de «escatológico» como de «psicológico». También aquí, en el momento en que se puede percibir plenamente al hombre, está presente el mito divino con igual contundencia. Y ambas cosas son una y la misma. ¿En qué sentido puede quererse «desmitificar» en este punto la figura de Cristo? Un intento racionalista de esta naturaleza vaciaría a esta personalidad de todo su misterio, y lo que quedaría ya no sería el nacimiento y el destino de un Dios en el tiempo, sino un maestro religioso del que apenas contaríamos con testimonios históricos, un reformador judío al que se hizo pasar por el tamiz del helenismo y no se comprendió: un Pitágoras, por ejemplo o, por lo que a mí concierne, un Buddha o un Mahoma, pero en ningún caso un Hijo de Dios o un Dios encarnado. Por lo demás, parece que nadie se ha parado a pensar en las reflexiones a que daría necesariamente lugar un Cristo hasta tal punto desinfectado de escatología. Hoy en día existe una psicología empírica que no deja de estar ahí a pesar de que la teología haga todo lo posible por ignorarla, y esta psicología podría muy bien examinar con lupa determinadas declaraciones de Cristo. Si se priva a estas afirmaciones de sus vínculos con el mito, sólo queda explicarlas en términos personales. ¿Pero a qué conclusión habría que llegar si se reduce a una psicología personal una afirmación como, por ejemplo, «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» [Jn 14, 6]? Obviamente, a la misma a la que llegaron los parientes de Jesús en su ignorancia de la «escatología»[40]. ¿Qué es una religión

40. Mc 3, 21 [«Está fuera de sí»].

sin mito, cuando su función, de tener alguna, no es otra que unirnos con el mito eterno?

En virtud de estas evidentes imposibilidades, se ha supuesto, como respondiendo a una cierta impaciencia con el difícil material empírico, que Cristo sería únicamente un mito, lo que en este caso significa: nada más que una *ficción*. Pero el mito no es una ficción. El mito consiste en hechos que se repiten constantemente y que pueden ser observados una y otra vez. El mito acontece en el hombre, y los hombres pueden vivir un destino mítico igual de bien que los héroes griegos. El hecho de que la vida de Cristo sea en gran medida un mito no le priva de un ápice de su realidad; por mi parte, diría más bien que todo lo contrario, porque el carácter mítico de una vida expresa justamente su validez universal humana. Psicológicamente, es del todo posible que lo inconsciente, o un arquetipo, se adueñen por completo de una persona y determinen su destino hasta en los detalles más insignificantes. A la vez, pueden hacer acto de presencia fenómenos paralelos objetivos, es decir, no psíquicos, que representan igualmente al arquetipo. En casos como éste, parece como si el arquetipo hubiera cobrado realidad por partida doble, es decir, psíquica y objetivamente, en el individuo y fuera de él. Pero la cuestión no es que lo parezca, sino que es realmente así. Sospecho que Cristo fue una personalidad de estas características. La vida de Cristo es tal como debe ser la vida de alguien que es Dios y hombre a un tiempo. Es un *symbolum*, una reunión de naturalezas heterogéneas, algo así como si se hubiera fundido a Job y a Yahvé en *una sola* personalidad. La intención de Yahvé de hacerse hombre a consecuencia de su enfrentamiento con Job se cumple en la vida y la pasión de Cristo.

8

Uno se admira, acordándose de anteriores actos creadores, del lugar que sigue ocupando Satán en todo ello con su influencia subversiva. Por todas partes, en efecto, siembra los trigos de su mala hierba. Cabe adivinar su mano en la matanza de los santos inocentes, y consta que ha intentado que Cristo se sintiera atraído por la idea de convertirse en un señor terreno. Es también manifiesto, como ponen de relieve las palabras del poseso, que está bien informado sobre la naturaleza de Cristo; y también parece haber inspirado a Judas, aunque no ha podido influir en el acontecimiento esencial de la muerte en la cruz, ni evitarlo.

Su relativa ineficacia se debe sin duda, por un lado, a los cuidadosos preparativos que han rodeado el nacimiento de Dios, pero también, por otro, a un curioso suceso metafísico que fue percibido por Cristo: Cristo, en efecto, *vio a Satanás caer del cielo como un rayo* [Lc 10, 18]. Esta visión está relacionada con la inmersión en el tiempo de un hecho metafísico, la separación histórica definitiva (por el momento) de Yahvé y su hijo oscuro. Satán ha sido expulsado del cielo y ya no disfruta de la oportunidad de arrastrar a su Padre a otras empresas dudosas. Este «suceso» nos aclararía el motivo de que Satán desempeñe una función tan secundaria —apenas un pálido recuerdo de la que desempeñara en el pasado merced a su anterior relación de confianza con Yahvé— en todas las ocasiones en las que hace aparición en la historia de la encarnación. Está claro que ha perdido el favor paterno y que ha tenido que partir hacia el exilio. Con ello ha sufrido por fin —aunque en términos tan relativos como sorprendentes— el castigo que echábamos de menos en el Libro de Job. Pero aunque Satán ha sido alejado del Reino celestial, sigue siendo el señor del mundo sublunar. No ha sido arrojado directamente al infierno, sino a la tierra, y sólo será encarcelado y neutralizado de forma duradera al fi-

nal de los tiempos. La muerte de Cristo no debe ingresarse en su cuenta, porque en virtud de lo prefigurado en Abel y en los dioses condenados a una muerte temprana, el sacrificio de la cruz —al tratarse, en efecto, de un destino elegido por Yahvé— constituye, por un lado, la reparación de la injusticia de que fuera objeto Job, y, por otro, un acto encaminado a fomentar la evolución espiritual y moral de la humanidad. Pues no hay duda de que el ser humano gana en importancia cuando el mismo Dios se hace hombre.

A consecuencia de las relativas limitaciones impuestas a Satán, Yahvé se ha identificado con su aspecto luminoso, convirtiéndose así en un Dios bueno y en un Padre amoroso. Sin duda, conserva todavía su ira y puede castigar, pero, de hacerlo, ya no lo hará injustamente. Al parecer, ya no es de esperar que se produzcan más tragedias similares a la de Job. Yahvé se muestra bondadoso y misericordioso; se compadece de los pecadores hijos de los hombres y es definido como el amor en sí mismo. Sin embargo, aunque Cristo confía absolutamente en su Padre y se sabe incluso uno con él, no puede por menos de incluir en el Padrenuestro esta previsora súplica (y advertencia): «Y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal» [Mt 6, 13]. En otros términos, no nos incites directamente a hacer el mal por medio de insinuaciones y líbranos de él. La posibilidad de que Yahvé, pese a todas las medidas de precaución, y pese a su intención expresa de convertirse en el *Summum Bonum*, pudiera volver a transitar una vez más los viejos caminos, no anda, pues, tan lejos como para poder perderla de vista. En cualquier caso, Cristo considera oportuno que la oración llame la atención de su Padre sobre sus corruptoras inclinaciones hacia el hombre, y le ruegue que se abstenga de ellas. Desde un punto de vista humano, sería poco deportivo, si no del todo inmoral, inducir a niños pequeños a hacer cosas que podrían ser peligrosas para ellos con el solo fin de poner a prueba su robustez moral. Además, la diferencia entre un niño y un adulto es infinitamente más pequeña que la que separa a Dios de sus creaturas, cuya debilidad moral Dios tiene que ser el primero en conocer. La desproporción es en realidad tan grande que, si esta súplica no figurara en el Padrenuestro, sería preciso considerarla como una blasfemia, porque, en esencia, es del todo inaceptable atribuir al Dios del amor y al *Summum Bonum* una inconsecuencia como ésta.

En realidad, la sexta súplica del Padrenuestro permite adivinar cosas muy profundas, porque a la vista de este hecho la inmensa seguridad de Cristo en el carácter de su Padre se torna un tanto dudosa. Por desgracia, la experiencia nos dicta que las afirmaciones más positivas y categóricas hacen acto de presencia justamente allí donde quiere acabarse de una vez por todas con una ligera duda que hace notar su presencia en el trasfondo.

A la postre, hay que confesar que esperar que un Dios que desde el principio de los tiempos viene entregándose, junto a sus muchas larguezas, a ocasionales pero devastadores arrebatos de cólera, pudiera transformarse de pronto en la quintaesencia de la bondad, tiene muy poco de racional. Las dudas de Cristo a este respecto, inconfesas, pero no por ello menos manifiestas, se ven confirmadas una vez más en el Nuevo Testamento, y todavía más en concreto en el Apocalipsis de Juan, donde Yahvé se entrega de nuevo a un inaudito acceso de ira contra la humanidad, al que, al parecer, no sobreviven más allá de 144.000 ejemplares [Ap 7, 4].

De hecho, supone todo un compromiso figurarse cómo cabría armonizar una reacción como ésta con la conducta de un Padre amoroso, del que lo que habría que esperar es que se consagrara por fin a la tarea de transfigurar su Creación con paciencia y amor. En realidad, todo parece indicar que el mismo intento por contribuir a la victoria definitiva y absoluta del bien desemboca necesariamente en un peligroso estancamiento del mal y, como consecuencia, en una catástrofe. Al lado del fin del mundo, la destrucción de Sodoma y Gomorra, y aun el diluvio universal, son sólo un juego de niños, porque en esta ocasión la sacada de sus goznes es la Creación entera. Puesto que Satán es primero encarcelado de forma temporal, luego vencido y finalmente arrojado al lago de fuego [Ap 19, 20], la destrucción del mundo no puede ser obra del Diablo, sino que constituye un *act of God* sobre el que Satán no ejerce influjo alguno.

El fin del mundo se ve precedido por la circunstancia de que ni tan siquiera la victoria del Hijo del Hombre, Cristo, sobre su hermano, Satán (la devolución por Abel del golpe a Caín), es aún real y definitiva, porque antes es de esperar una última y poderosa manifestación de Satán. Era muy difícil suponer que Satán fuese a aceptar con calma la encarnación de Dios en su Hijo Cristo. Esta encarnación tiene que haber exacerbado sus celos al máximo y despertado en él el deseo de imitar a Cristo (papel que le compete sobre todo en su naturaleza de πνεῦμα αντίμιμον) encarnando por su lado al Dios *tenebroso*. (Como es sabido, las leyendas posteriores abundarán en detalles sobre este asunto.) Este plan será llevado a cabo por medio de la figura del *Anticristo*, y se pondrá en marcha a la conclusión del milenio predeterminado por la astrología y adscrito a la duración del reinado de Cristo. En el hecho de que se espere que los hechos vayan a seguir este curso —una expectativa propia ya del Nuevo Testamento—, cobra expresión una duda en el carácter realmente definitivo o en la eficacia universal de la obra de la redención. Por desgracia, hemos de decir que este tipo de esperas son revelaciones irreflexivas que en ningún lugar se han confrontado, o siquiera armonizado, con los demás aspectos de la doctrina de la salvación.

9

Menciono los futuros sucesos apocalípticos con el único fin de ilustrar la duda expresada de forma indirecta en la sexta súplica del Padrenuestro. Por el momento, mi intención no es proponer una interpretación del Apocalipsis, cosa de la que no me ocuparé hasta más tarde, sino preguntarme por lo que ha sido de la encarnación de Dios después de la muerte de Cristo. Según viene enseñándosenos desde antiguo, la encarnación es un acontecimiento histórico único. No cabe esperar que se repita, y tampoco que vaya a producirse una segunda revelación del Logos, pues ésta tuvo asimismo lugar por primera y última vez con la aparición del Dios encarnado hace ya casi dos mil años. La revelación conoce, pues, una única fuente y una autoridad definitiva, la Biblia, fuente y autoridad que, en última instancia, reposarían sobre quien realmente ha autorizado los escritos del Nuevo Testamento, es decir, Dios. Con el final del Nuevo Testamento toca a su fin toda revelación salida propiamente de la boca de Dios. ¡Hasta aquí la doctrina protestante! La Iglesia católica, la heredera y continuadora directa del cristianismo histórico, se muestra al respecto de este asunto un tanto más cauta, pues admite que el dogma puede seguir evolucionando y desarrollándose con la ayuda del Espíritu Santo. Esta forma de ver las cosas es la que mejor concuerda con la doctrina de Cristo sobre el Espíritu Santo y, por tanto, con la ulterior continuación de la encarnación. Cristo opina que el que crea en él, es decir, crea que él es el Hijo de Dios, podrá hacer las obras que él hace, y mayores aún [Jn 14, 12]. Cristo recuerda a sus discípulos que se les ha dicho que son dioses [Jn 10, 34]. Los creyentes o elegidos son hijos de Dios y «coherederos de Cristo» [Rm 8, 17]. Cuando Cristo abandone el escenario terreno, rogará a su Padre que envíe a los suyos un «Defensor» (el «Paráclito»), el cual permanecerá con ellos y en ellos por toda la eternidad [Jn 14, 16 s.].

Sin embargo, ese Defensor es el Espíritu Santo, el cual es enviado por el Padre, y este «Espíritu de la verdad» instruirá a los fieles y los «guiará hasta la verdad completa» [Jn 14, 26; 16, 13]. De acuerdo con estas palabras, Cristo pensaba que Dios se hace constantemente real en sus hijos, es decir, en sus hermanos y hermanas en espíritu, y que sus obras no tenían por qué ser necesariamente las mayores.

Puesto que el Espíritu Santo es la tercera Persona de la Trinidad, y puesto que Dios está enteramente presente en cada una de las tres Personas, que el Espíritu Santo haga su morada en el creyente equivale nada menos que a una aproximación de este último al *status* de Hijo de Dios. A partir de aquí es fácil comprender la observación «Vosotros sois dioses». Como es natural, a esta acción deificante del Espíritu Santo se ajusta la *imago Dei* propia del elegido. En la figura del Espíritu, Dios levanta su tienda entre los hombres y en su interior, pues, evidentemente, su intención es continuar haciéndose real no sólo en la descendencia de Adán, sino también en un número indeterminadamente grande de fieles, e incluso, tal vez, en la humanidad en cuanto tal. De ahí que sea sintomáticamente significativo que Bernabé y Pablo fueran identificados en Listra con Zeus y Hermes: «Los dioses han bajado hasta nosotros en figura de hombres» [Hch 14, 11]. Se trata, por supuesto, de la concepción más ingenua y pagana de la transformación cristiana, pero precisamente por eso resulta convincente. Eso mismo era también lo que Tertuliano tenía en mente cuando decía que el *sublimior Deus* es una suerte de «prestamista de divinidad»[41].

La encarnación de Dios en Cristo necesita continuación y complemento porque Cristo, al haber sido concebido por partenogénesis y libre de pecado, no fue un hombre empírico, sino, como se dice en Jn 1, 5, una luz que brilló en las tinieblas, pero que las tinieblas no comprendieron. Cristo permaneció fuera y por encima de la humanidad real. En cambio, Job fue un hombre normal, y por ello, de acuerdo con la justicia divina, la injusticia de que se le hizo víctima, y en él a toda la humanidad, sólo puede ser reparada por la encarnación de Dios en el hombre empírico. Este acto expiatorio es realizado por el Paráclito, porque así como el hombre sufre por Dios, Dios tiene también que sufrir por el hombre. De lo contrario, no podría haber una «reconciliación» entre ambos.

La acción continuada e inmediata del Espíritu Santo en los hombres llamados a la filiación equivale *de facto* a una encarnación que va paulatinamente acrecentándose. Cristo, es decir, el Hijo engendrado por Dios,

41. «... mancipem quemdam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit» [que hizo de hombres dioses] (Tertuliano, *Apologeticus adversus gentes*, en Migne, PL I, cols. 332 s.).

es una primicia que se ve seguida por un gran número de hermanos y hermanas nacidos después de él. Por supuesto, ni unos ni otras han sido engendrados por el Espíritu Santo, y ninguno de ellos ha nacido tampoco de una virgen. Pero aunque esto pueda perjudicar su *status* metafísico, su nacimiento meramente humano no pondrá en ningún caso en peligro su esperanza de disfrutar de una futura posición de honor en la corte celestial, al igual que tampoco introducirá restricciones en su capacidad para realizar maravillas. Su origen acaso inferior (en la especie de los mamíferos) no impide que los hombres puedan entrar en una relación de estrecho parentesco con Dios, su Padre, y Cristo, su «hermano». En un sentido metafórico, están unidos a ellos incluso por «lazos consanguíneos», pues se les ha concedido participar de la carne y la sangre de Cristo, lo cual supone bastante más que una simple adopción. Estos profundos cambios en el *status* humano son una consecuencia directa de la *obra redentora* de Cristo. La redención o salvación presenta diversos aspectos, y, así, el primero de ellos consiste en que el sacrificio de Cristo en la cruz opera la *expiación* de los pecados de la humanidad. La sangre de Cristo nos purifica de las malas consecuencias del pecado. Cristo reconcilia a los hombres con Dios, y los libera de la maldición con que la cólera divina y la condenación eterna pesaban sobre ellos como una amenaza. De inmediato se advierte que ideas semejantes dan por supuesto que el Dios Padre sigue siendo el Yahvé pronto a la cólera, al que por dicho motivo es preciso ofrendar sacrificios propiciatorios: la muerte atroz de su Hijo ha de desagraviarle de una ofensa; ha sufrido un *tort moral* [revés moral] y a lo que verdaderamente se inclinaría es a entregarse a una terrible venganza. Aquí tropezamos una vez más con la desproporción existente entre un Creador y unas creaturas que, para enojo del primero, jamás se comportan de acuerdo con sus expectativas. Es como si alguien preparara un cultivo bacteriano con el que no obtuviera los resultados apetecidos. Esta persona puede muy bien deshacerse en maldiciones por ello, pero no por eso buscará las causas de esos malos resultados en las bacterias, ni las castigará moralmente por dicho motivo. Lo que hará, antes al contrario, será seleccionar un más adecuado medio de cultivo. El comportamiento de Yahvé para con sus creaturas entra en contradicción con todas las exigencias de lo que se conoce como la *razón* «divina», cuya posesión debería distinguir al hombre de los animales. A ello hay que añadir que el bacteriólogo puede muy bien equivocarse al seleccionar el medio de cultivo, pues en definitiva no es más que un hombre. En cambio, Dios, en virtud de su omnisciencia, no podría equivocarse jamás tan pronto como la llamara a consultas. Es cierto que Dios ha dotado a sus creaturas humanas de un cierto grado de consciencia y, por tanto, de un

grado correspondiente de libertad. Pero Dios no puede tampoco ignorar que con ello está exponiendo al hombre a la tentación de abandonarse a una peligrosa autonomía. Tal cosa no supondría un grave riesgo si el ser humano se relacionara únicamente con un Creador bondadoso. Pero Yahvé se olvida de su hijo Satán. Si en ocasiones ni siquiera él ha escapado a sus argucias, ¿cómo puede pensar que vaya a hacerlo un hombre con una consciencia tan reducida y un saber tan imperfecto? Además, Yahvé se olvida de que cuanto más consciencia posee un hombre, tanto más se aleja de sus instintos —gracias a los cuales puede hacerse siquiera un barrunto de la oculta sabiduría divina— y tanto más expuesto se halla a toda clase de oportunidades para equivocarse. El hombre no podrá jamás enfrentarse a la astucia de Satán a menos que su Creador pueda o quiera poner freno a este poderoso espíritu.

10

El hecho de la «inconsciencia» divina arroja una luz peculiar sobre la doctrina de la redención: la humanidad no es en absoluto liberada de sus pecados, aun cuando uno sea bautizado conforme a las reglas y así purificado, sino del *miedo a las consecuencias del pecado*, *es decir*, *a la cólera de Dios*. La obra de la divina redención quiere, pues, liberar al hombre del temor de Dios, lo cual es ciertamente posible cuando el recuerdo todavía bien vivo de Yahvé y sus peligrosos afectos es sepultado por la fe en un Padre amoroso que envía a su único Hijo a salvar al género humano. Sin embargo, una fe como ésta presupone una falta de reflexión o un *sacrificium intellectus* a los que es dudoso que todavía puedan seguir pidiéndoseles responsabilidades morales. No hay que olvidar, en efecto, que fue Cristo mismo quien nos enseñó que teníamos que multiplicar los talentos que nos han sido confiados en lugar de enterrarlos. No podemos fingir que somos más ignorantes e inconscientes de lo que somos, porque en todas las demás cuestiones debemos permanecer despiertos, críticos y conscientes de nosotros mismos, a fin de no «caer en la tentación» y «examinar» si los espíritus que quieren ganar influencia sobre nosotros «son de Dios» [1 Jn 4, 1], y conocer de este modo los errores que cometemos. En realidad, sería necesaria una inteligencia sobrehumana para escapar a las astutas trampas de Satán. Estas obligaciones agudizan inevitablemente el intelecto, el amor a la verdad y el impulso por conocer, los cuales pueden ser tanto virtudes humanas genuinas como consecuencias de la acción de aquel Espíritu que «sondea incluso las profundidades de Dios»[42]. Estas fuerzas intelectuales y morales son ellas mismas de naturaleza divina,

42. 1 Cor 2, 10.

por lo que ni se puede ni se debe amputarlas. De ahí que quien se sujete a la moral cristiana se enfrente por esa misma razón a las más penosas colisiones entre deberes. Sólo quien se acostumbra a hacer la vista gorda puede escapar a estos conflictos. El hecho de que la ética cristiana desemboque en colisiones entre deberes habla a su favor. Al ser causa de conflictos insolubles y, por tanto, de una *afflictio animae*, la ética cristiana aproxima al hombre al conocimiento de Dios: toda antítesis es de Dios; por ello, el hombre tiene que cargar con todas esas antítesis, y en ese momento Dios se adueña de él con todas sus contradicciones, es decir, se encarna. El hombre se llena entonces del conflicto divino. No nos equivocamos al unir la idea del sufrimiento con un estado en el que los opuestos chocan dolorosamente entre sí, y estamos lejos de pensar que una experiencia como ésta equivalga a una liberación. Pero no puede negarse que el gran símbolo de la fe cristiana, la cruz de la que pende la figura doliente del Salvador, lleva siendo alzado ante la retina del cristiano e imprimiéndose profundamente en su consciencia durante casi ya dos mil años. Esta imagen se ve complementada por la de los dos ladrones, de los cuales el uno irá al infierno y el otro entrará en el paraíso. Es imposible figurarse una representación más acertada del carácter antitético propio del símbolo central del cristianismo. Sería difícil entender de qué modo podría equivaler a una liberación esta consecuencia inevitable de la psicología cristiana, si no fuera porque la toma de consciencia de la antítesis, pese a lo doloroso que dicho conocimiento pueda resultar en un primer momento, acarrea consigo un sentimiento inmediato de liberación. Se trata, por un lado, de la liberación de un atormentado estado de sorda y desamparada inconsciencia, y, por otro, de la toma de consciencia de la contradicción divina, en la que el hombre puede participar dejándose atravesar por la espada separadora que es Cristo. En ese preciso instante, es decir, en el seno del conflicto más agudo y amenazador, si el cristiano no es quebrantado por ese conflicto y asume la carga de ser uno de los elegidos, tendrá la experiencia de haber sido liberado para la divinidad. De esta manera, y nada más que de esta manera, cobra realidad en él la *imago Dei*, la encarnación de Dios. La séptima de las súplicas del Padrenuestro —«Mas líbranos del mal»— debe entonces entenderse en el mismo sentido que la súplica de Cristo en Getsemaní: «Si es posible, que pase de mí este cáliz» [Mt 26, 39]. En principio, en efecto, no parece que Dios tenga la intención de eximir al hombre del conflicto y, por tanto, del mal. Por ello, expresar este tipo de deseos es humano, pero éstos no deben ser convertidos en un principio, porque tal cosa atentaría contra la voluntad divina y obedecería únicamente a la debilidad y al temor humanos. Con todo, este temor está en cierto modo justificado, porque,

para que el conflicto sea completo como tal conflicto, es preciso que existan dudas e incertidumbre al respecto de si la tarea no estaría exigiendo demasiado del hombre.

Puesto que la imagen de Dios atraviesa la entera esfera humana y es representada de forma involuntaria por la humanidad, no sería inconcebible que el cisma existente en la Iglesia desde hace cuatrocientos años, y la división actual del mundo en dos bloques políticos, fueran una expresión del desconocimiento del carácter antitético del arquetipo dominante.

La concepción tradicional de la obra de la divina redención responde a una forma unilateral de ver las cosas, veamos en ello un hecho puramente humano o una expresión de la voluntad de Dios. De la interpretación alternativa, en la que la reconciliación no es contemplada como la cancelación de una deuda humana con Dios, sino, antes bien, como la reparación de la injusticia hecha al hombre por la divinidad, nos hemos ocupado sumariamente más arriba. A mi modo de ver, esta concepción se acomoda mucho mejor al efectivo reparto de fuerzas. La oveja puede muy bien enturbiar el agua que corre hacia el lobo, pero no puede causarle ningún otro daño. Análogamente, la creatura puede decepcionar al Creador, pero sería poco menos que absurdo pensar que pudiera hacerle víctima de penosas injusticias. Eso es algo que sólo obra en poder de un Creador frente al que sus creaturas se hallan por definición indefensas. Con ello, ciertamente, está acusándose a la divinidad de un crimen, pero esto es algo que, sin embargo, apenas presenta un peor aspecto que el que se presume de ella cuando se acepta que, con el solo fin de apaciguar la ira del Padre, sería necesario martirizar al Hijo en una cruz. ¿Qué Padre es este que prefiere sacrificar a su Hijo a perdonar de todo corazón a unas creaturas que han sido mal aconsejadas y seducidas por Satán? ¿Qué está demostrándose con este sacrificio cruel y arcaico? ¿Acaso el amor de Dios? ¿O su naturaleza implacable? Sabemos por Gn 22* y Ex 22, 29 que Yahvé tiende a servirse de tales recursos —asesinar a hijos y primogénitos— como un test o como una forma de hacer prevalecer su voluntad, aun cuando su omnisciencia y su omnipotencia no tengan ninguna necesidad de procedimientos tan crueles como éstos, y aunque con ellos se esté dando además un ejemplo deplorable a los poderosos de la tierra. Es comprensible que una mente ingenua se incline a tomar las de Villadiego ante este tipo de cuestiones y disfrace esta medida de urgencia como un *sacrificium intellectus*. Pero en el caso de que una mente como ésta prefiera pasar por alto el salmo 89, es decir, poner, en otras palabras, pies en pol-

* Abrahán e Isaac.

vorosa, no se dará por satisfecha sólo con eso. Quienes han cometido desfalco una vez, vuelven a hacerlo, especialmente cuando de lo que se trata es de conocerse a sí mismo. Empero, esto último es lo que exige la ética cristiana en su examen de conciencia. Fueron gentes muy piadosas las que afirmaron que conocerse a sí mismo prepara el camino para conocer a Dios.

11

A una consciencia reflexiva le resulta imposible creer que Dios sea el *Summum Bonum*. No se siente en absoluto liberada de su temor a Dios y por ello se pregunta con razón por lo que Cristo significa propiamente para ella. De hecho, ésta es la gran pregunta: ¿Es posible interpretar hoy a Cristo? ¿O debe uno contentarse con la interpretación histórica?

Una cosa es indudable: Cristo es una figura en extremo numinosa. Con ello armoniza la interpretación de Cristo como Dios e Hijo de Dios. La doctrina antigua, basada en las propias ideas de Cristo, afirma que Cristo vino al mundo, padeció y murió para salvar al hombre amenazado por Dios. A ello se añade, además, que la resurrección de su cuerpo significa que todos los hijos de Dios vivirán con certeza ese mismo destino.

Hemos insistido hasta la saciedad en que la acción redentora de Dios es sumamente extraña. En último término, de lo único de lo que Dios salva a la humanidad en la figura de su Hijo es de Dios mismo. Esta idea resulta tan grotesca como la antigua concepción rabínica según la cual Yahvé oculta a los justos de su vista bajo su trono con el fin de librarlos de su ira. Es como si el Dios Padre fuera un Dios completamente distinto del Hijo, lo que, sin embargo, está muy lejos de responder a lo que quiere decirse. Tampoco es psicológicamente necesario suponerlo así, porque el carácter a todas luces irreflexivo de la consciencia divina se basta de sobra para explicar su extraña conducta. Con razón se tiene, pues, al temor de Dios por el comienzo de toda sabiduría. Por otro lado, tampoco sería lícito pensar que las muchas alabanzas a la bondad, el amor y la justicia de Dios no constituyen otra cosa que un simple intento por congraciarse con él, sino que es preciso reconocer en ellas el carácter de una experiencia genuina, ya que Dios es una *coincidentia oppositorum*. Ambas cosas están justificadas: *el temor y el amor a Dios*.

A la larga, una consciencia más diferenciada experimentará grandes dificultades para amar como un Padre bondadoso a un Dios al que obligan a temer su imprevisible cólera, su deslealtad, su injusticia y su crueldad. La caída en descrédito de los dioses antiguos probó más que suficientemente que el hombre no tolera inconsecuencias y debilidades demasiado humanas en sus dioses. Por ello, la derrota moral de Yahvé frente a Job tuvo también secretas consecuencias: por un lado, la involuntaria exaltación del hombre; por otro, una inquietud en lo inconsciente. En principio, la primera de estas consecuencias no va más allá de un simple hecho del que no se tomó propiamente consciencia, pero que, sin embargo, quedó registrado en lo inconsciente. Con ello, lo inconsciente tiene un nuevo motivo para inquietarse, porque de este modo se convierte, en comparación con la consciencia, en el receptor de una potencialidad superior, y en dicho caso *el hombre se halla más en lo inconsciente que en la consciencia*. En tales circunstancias, se origina una corriente que va de lo inconsciente a la consciencia, e irrumpe en ella en forma de sueños, visiones y revelaciones. Por desgracia, no sabemos con seguridad en qué fechas fue redactado el Libro de Job. Como se ha dicho ya, el texto vio la luz en el intervalo comprendido entre 600 y 300 a.C. En la primera mitad del siglo VI se produce la aparición de Ezequiel[43], el profeta de supuestos rasgos «patológicos», título con el que se alude a sus visiones en términos profanos. Como psiquiatra estoy obligado a mencionar de forma expresa que, para poder decir que una visión y los fenómenos que la acompañan son patológicos, antes es necesario tomar ciertas precauciones críticas. Al igual que los sueños, las visiones son fenómenos naturales —aunque ciertamente poco frecuentes—, y no deberían ser clasificadas como «patológicas» hasta tanto no se hubiera demostrado su naturaleza mórbida. Observadas desde un punto de vista rigurosamente clínico, las visiones de Ezequiel poseen una naturaleza arquetípica y carecen de toda distorsión mórbida. No hay ningún motivo para pensar que sean patológicas[44]. Son un síntoma de que por entonces la consciencia coexistía con un inconsciente en buena medida separado de ella. La primera de las grandes visiones de Ezequiel consiste en dos cuaternidades sintéticas y bien ordenadas, es decir, en dos representaciones de la totalidad como las que podemos observar todavía hoy con suma frecuencia en fenómenos de carácter espontáneo. Su *quinta essentia* está representada por «una figura de apariencia humana» [Ez 1, 26]. Ezequiel ha contemplado aquí el contenido esencial de lo inconsciente, es de-

43. La visión en la que fue llamado por Dios se produjo en 592 a.C.

44. Es una equivocación suponer que una visión es *eo ipso* patológica. Se trata de un fenómeno poco corriente entre las personas normales, pero no del todo raro.

cir, la *idea del hombre superior* ante el que Yahvé sucumbió moralmente y en el que deseó convertirse más tarde.

Por las mismas fechas, hizo aparición en la India Gautama Buddha (nacido en 562 a.C.), al que cabría considerar como un síntoma de la misma tendencia. Para Buddha, la consciencia absolutamente diferenciada aventaja en dignidad incluso a los dioses supremos del panteón brahmánico. Esta conclusión constituye una consecuencia lógica de la doctrina sobre el *púrusa-âtman*, y nace en la experiencia interna de la práctica del yoga.

Ezequiel captó en un símbolo la aproximación de Yahvé al hombre. Job vivió sin duda este símbolo, pero probablemente sin llegar a saberlo, es decir, sin llegar propiamente a comprender que su consciencia era superior a la de Yahvé y que, como consecuencia de ello, Dios deseaba hacerse hombre. A ello se añade que con Ezequiel aparece por primera vez el título de «Hijo del Hombre», con el que Yahvé se dirige de manera significativa al profeta, probablemente indicando que es un hijo del «hombre» entronizado, ¡una prefiguración de la revelación en Cristo, la cual no tendrá lugar hasta mucho tiempo después! Por ello, los cuatro serafines del trono divino se convirtieron, con toda razón, en los emblemas de los evangelistas, pues los serafines forman la cuaternidad, la cual es una expresión de la totalidad de Cristo, tal y como los Evangelios representan las cuatro columnas de su trono.

La inquietud de lo inconsciente prosiguió a lo largo de varios siglos. Daniel (en torno a 165 a.C.) contempló en una visión cuatro bestias y un «anciano» (el «anciano de los días») hacia el «que se dirigió sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano» [Dn 7, 13]. Aquí el «Hijo del Hombre» ya no está encarnado por el profeta, sino, independientemente de él, por un hijo del «anciano». A este hijo le compete la tarea de rejuvenecer al Padre.

Mayores son los detalles en que abunda una obra que vio la luz en torno a 100 a.C., el Libro de Henoc. Este libro nos brinda una pormenorizada descripción de esa prefiguradora irrupción de los hijos de Dios en el mundo de los hombres a la que se conoce con el nombre de «caída de los ángeles». Mientras que, de acuerdo con el Génesis [Gn 6, 3 s.], Yahvé resolvió por aquellos días que su espíritu ya no permanecería, como hasta entonces, varios cientos de años en el hombre, los hijos de Dios se enamoraron (¡compensatoriamente!) de las hermosas hijas de los hombres. Este acontecimiento tuvo lugar en los días de los gigantes. El Libro de Henoc cuenta que, tras haberse conjurado entre sí, doscientos ángeles descendieron a la tierra acaudillados por Semyaza, donde tomaron por esposas a las hijas de los hombres y engendraron con ellas gigantes de tres

mil codos de altura*. Los ángeles, entre los cuales destacaba especialmente Azazel, enseñaron a los hombres las ciencias y las artes, y demostraron ser elementos singularmente evolucionados que ampliaron y desarrollaron la consciencia humana, de manera análoga a como el malvado Caín había encarnado ya el progreso frente a Abel. De este modo, los ángeles engrandecieron la significación del hombre hasta hacer de él algo «gigantesco», aspecto en el que se insinúa que la consciencia cultural de la época fue víctima de una inflación. Una inflación, sin embargo, está siempre amenazada por un contragolpe de lo inconsciente, y este contragolpe se verificó también poco después en la figura del diluvio. Pero antes de ello los gigantes «consumieron el producto de los hombres» y empezaron acto seguido a devorar a los mismos seres humanos, al par que éstos devoraban por su parte a los animales, de suerte que, por fin, la «tierra se quejó de los inicuos» [Hen 7, 3-6].

La invasión de los hijos de Dios en el mundo de los hombres tuvo, pues, graves consecuencias, las cuales hacen tanto más comprensibles las medidas cautelares adoptadas por Yahvé con anterioridad a su propia aparición en el mundo de los hombres. El hombre, en efecto, estaba muy lejos de hallarse a la altura del irresistible poder divino. Llegados aquí, resulta extremadamente interesante observar la manera en que Yahvé se conduce en la presente situación. Como pone de manifiesto el draconiano juicio posterior, lo sucedido no ha constituido ni mucho menos un *affaire* sin importancia en la economía celeste, pues lo cierto es que el número de hijos de Dios que han abandonado el reino paterno para experimentar por su cuenta con el mundo de los hombres asciende a nada más y nada menos que doscientos. Es de suponer que semejante *sortie en masse* [salida masiva] tendría que haber sido percibida de inmediato (eso sin tener siquiera en cuenta la omnisciencia divina). Pero nada ni remotamente parecido sucede. Tan sólo cuando los gigantes, engendrados hace tiempo, se hallaban ya entregados a la tarea de dar muerte y devorar a los hombres, llegaron a oídos de cuatro arcángeles, como por casualidad, los lamentos humanos, saliendo por fin a la luz lo que estaba sucediendo en la tierra. En realidad, uno no sabe de qué tendría que sorprenderse más, si de la relajada organización de los coros angélicos, o del defectuoso conocimiento que tiene el cielo de los asuntos humanos. Sea como fuere, en esta ocasión los arcángeles se sintieron obligados a comparecer ante Dios y dirigirse a él con las siguientes palabras:

* *Henoc* 7, 2, p. 239 (las citas del Libro de Henoc están tomadas de *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, trad. y ed. Kautzsch). [Citado aquí según la traducción española de F. Corriente y A. Piñero del *Libro de Henoc*. Cf. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV, Cristiandad, Madrid, 1984. *N. del T.*]

> Todo ante ti está abierto y explícito; tú lo ves todo y nada hay que pueda ocultársete. Tú has visto lo que ha hecho Azazel al enseñar toda clase de iniquidad por la tierra y difundir los misterios eternos que se realizaban en los cielos... Semyaza, a quien tú has dado poder para regir a los que están junto con él, ha enseñado conjuros... Tú lo sabes todo antes de que suceda; *tú sabes estas cosas y las permites sin decirnos nada: ¿qué es lo que tenemos que hacer con ellos?* [Hen 40, 7].

O bien lo antedicho es falso, o bien Yahvé no ha sacado, incomprensiblemente, conclusión alguna de su omnisciencia, o bien los ángeles han de recordarle que, una vez más, ha preferido no saber nada de esta última. Sea como fuere, tras la intervención angélica se desencadena por fin una venganza de grandes proporciones, aunque no un castigo propiamente justo, pues de inmediato Yahvé hace perecer ahogados a todos los vivientes, con la sola excepción de Noé y sus familiares. Este *intermezzo* evidencia que, en cierto modo, los hijos de Dios son más vigilantes, avanzados y conscientes que su Padre. Este hecho debe llevarnos a estimar en un todavía más alto grado la posterior transformación de Yahvé. Los preparativos de su encarnación, en efecto, transmiten la impresión de que Yahvé ha aprendido de la experiencia y se ha puesto manos a la obra con mayor celo que antes. A este acrecentamiento de su consciencia contribuye sin duda el recuerdo de la Sofía. En paralelo, la revelación de la estructura metafísica se torna también más explícita. Mientras que en los libros de Ezequiel y Daniel tropezamos únicamente con alusiones a la cuaternidad y al Hijo del Hombre, el Libro de Henoc se pronuncia con mayor claridad y riqueza de detalles sobre ambos. El inframundo, una suerte de Hades, está dividido en cuatro cavidades, destinadas a albergar a los espíritus de los muertos hasta el día del juicio final. Tres de estas cavidades son oscuras, pero la cuarta es luminosa y contiene una «fuente de agua viva sobre la que hay una luz» [Hen 9, 5-11]. En ella se encuentran las almas de los justos.

Este tipo de enunciados nos transportan a un territorio marcadamente psicológico, el compuesto por el simbolismo mandálico, al que pertenecen también las proporciones 1:3 y 3:4. El Hades cuatripartito de Henoc se corresponde con una cuaternidad ctónica, y de ella siempre es lícito suponer que se halla en contraposición con una cuaternidad pneumática o celeste. En la alquimia, la primera se corresponde con el *quaternio* de los elementos, y la segunda con el aspecto cuádruple, es decir, global, de la divinidad, como muestran, por ejemplo, los casos de Barbeló, Kolorbas, Mercurius *quadratus* o los dioses de cuatro rostros.

De hecho, Henoc contempla los cuatro «rostros» de Dios. Tres de ellos se entretienen en alabanzas, oraciones y súplicas, pero el cuarto ex-

pulsaba a los satanes y les impedía llegar hasta «donde se encontraba el Señor de los espíritus para acusar a los que moran en la tierra» [Hen 22, 1-9].

La visión representa una esencial diferenciación en la imagen divina: Dios tiene cuatro rostros, o cuatro rostros angélicos, es decir, cuatro hipóstasis o emanaciones, de las cuales la primera, en armonía con lo que hemos señalado más arriba, se dedica exclusivamente a mantener alejado de Dios al más antiguo de sus hijos, el Satán que se ha transformado en una multiplicidad, y evitar que se produzcan más experimentos como el realizado en el Libro de Job[45]. Los satanes se encuentran todavía en el ámbito celeste, pues la caída de Satán no se ha producido todavía. Las proporciones arriba mencionadas también se hallan insinuadas aquí, pues tres de los ángeles desempeñan funciones sacras, es decir, benéficas, mientras que el cuarto es belicoso, ya que ha de expulsar a Satán.

La naturaleza de esta cuaternidad es claramente pneumática. Por ello, está compuesta por ángeles, los cuales son representados la mayoría de las veces en forma de seres alados, es decir, aéreos, lo que aquí es tanto más probable debido al hecho de que estos ángeles podrían estar inspirados en los cuatro serafines del libro de Ezequiel[46]. La duplicación y división de la cuaternidad en dos cuaternidades, una inferior y otra superior, indica, al igual que el alejamiento de los satanes, que entretanto ha tenido lugar una escisión metafísica. Pero la escisión pleromática es síntoma, por su parte, de una escisión mucho más profunda en la voluntad divina: el Padre quiere devenir Hijo, Dios quiere hacerse hombre, el amoral quiere llegar a ser exclusivamente bueno, y el inconsciente quiere tornarse consciente y asumir responsabilidades. Sin embargo, todo ello se encuentra aún *in statu nascendi*.

Lo inconsciente de Henoc se muestra extraordinariamente inquieto ante todas estas cosas y manifiesta sus contenidos en forma de visiones apocalípticas. Además, induce a Henoc a realizar una *peregrinatio*, un viaje por los cuatro puntos cardinales y el centro de la tierra, con lo que la misma trayectoria seguida por Henoc dibuja un mándala, tal y como sucederá más tarde en los «viajes» de los filósofos alquímicos y en las fantasías correspondientes de nuestro inconsciente moderno.

Cuando Yahvé se dirigió a Ezequiel llamándole «Hijo del Hombre», de entrada este gesto no iba más allá de una insinuación oscura e incomprensible. Pero aquí las cosas están ya mucho más claras: Henoc,

45. Algo similar se afirma en el capítulo 87, donde de los cuatro «seres que parecían hombres blancos» tres guían a Henoc, mientras que el cuarto encadena a una estrella y la arroja al abismo (p. 290).

46. Tres tienen rostro de animal, y el cuarto, un rostro humano.

el hombre, ya no es sólo un mero destinatario de la revelación divina, sino que pasa también a verse incluido dentro del drama divino, como si fuera, cuando menos, uno de los hijos de Dios. Esto no puede significar sino lo siguiente: a saber, que en la misma medida en que Dios se dispone a hacerse hombre, el ser humano es sumergido en el acontecer pleromático —bautizado, por así decirlo, en él— y hecho partícipe de la cuaternidad divina (es decir, crucificado con Cristo). Por ello, todavía hoy el sacerdote hace el signo de la cruz en el agua durante el rito de la *benedictio fontis*, tras lo cual arroja unas pocas gotas de la misma en dirección a los cuatro puntos cardinales.

Henoc se muestra tan conmocionado e influido por el drama divino que casi puede darse por supuesto que su comprensión de la futura encarnación de Dios ha de ser singularmente profunda. El «Hijo del Hombre», el cual se halla junto al «anciano», se parece a un ángel (es decir, a uno de los hijos de Dios). Este Hijo del Hombre es «el que posee la justicia y con quien mora la justicia... pues el Señor de los espíritus lo ha elegido, y es aquel cuya suerte es superior a todos por su justicia...» [Hen 46, 1-3]. Que la justicia ocupe aquí un lugar tan destacado no responde a la casualidad, pues se trata precisamente de aquella propiedad de la que carece Yahvé, algo que difícilmente podía haberle pasado desapercibido a un hombre como el autor del Libro de Henoc. Bajo el reinado del Hijo del Hombre «se oirá la plegaria de los justos, y la sangre del justo será reclamada ante el Señor de los espíritus» [Hen 47, 4]. Henoc contempla entonces la «fuente de la justicia, que era inagotable» [Hen 48, 1]. En cuanto al Hijo del Hombre:

> ... servirá de báculo a los justos y a los santos... Con este fin fue elegido y ocultado ante él (Dios) antes de crearse el mundo, y por toda la eternidad (permanecerá) ante él. Lo reveló... la sabiduría del Señor de los espíritus, pues «reservó el lote de los justos...» [Hen 48, 4.6-7]. Pues la sabiduría ha sido derramada como agua... Pues el Hijo del Hombre es fuerte en todos los arcanos de justicia, y la iniquidad, como tiniebla, se disipará sin quedarle entidad... En él moran el espíritu de sabiduría, el espíritu de entendimiento, el de enseñanza y fuerza... [Hen 49, 1-3].

Bajo el reinado del Hijo del Hombre

> ... la tierra devolverá su depósito, el *seol* retornará lo que ha recibido y el infierno[47] devolverá lo que debe... El Elegido se sentará en esos días sobre mi trono, y todos los arcanos de la sabiduría saldrán de su prudente boca... [Hen 51, 1.3].

47. Un sinónimo del *seol*.

«Todos se convertirán en ángeles del cielo» [Hen 51, 4]. Azazel y sus ejércitos serán arrojados al horno ardiente «por haberse hecho servidores de Satán y haber seducido a los que moraban en la tierra» [Hen, 54, 6][48].

Al final de los tiempos el Hijo del Hombre juzgará a todos los seres. Aun la «tiniebla será aniquilada», y «habrá una luz infinita» [Hen, 58, 6]. Incluso las dos grandes pruebas del delito de Yahvé tendrán que creer: Leviatán y Behemot serán despedazados y devorados. En este pasaje [Hen, 60, 10] el ángel que le está revelando todas estas cosas se dirige a Henoc confiriéndole el título de «Hijo de Hombre». Ésta es una nueva señal de que, al igual que Ezequiel, Henoc ha sido asimilado o incluido en el misterio divino, lo cual se encuentra ya insinuado, por lo demás, en el simple hecho de que sea su testigo. Luego Henoc es arrebatado al cielo, donde pasa a ocupar el lugar a él reservado. En el «cielo del cielo», Henoc contempla la casa de Dios, una construcción de cristal que está rodeada por un círculo de fuego y es vigilada por serafines y querubines que jamás duermen [Hen, 71, 5-7]. A continuación, acompañado por su cuaternidad (Miguel, Gabriel, Rafael y Fanuel), sale de ella el «anciano», el cual se dirige a Henoc, diciéndole: «Tú eres el Hijo del Hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti, y la justicia del Cabeza de días no te dejará» [Hen, 71, 14].

Es digno de notarse que el Hijo del Hombre y su significado son puestos una y otra vez en conexión con la justicia, la cual parece constituir el motivo conductor y el interés principal. Una semejante acentuación de la justicia sólo tiene sentido donde amenaza o se ha producido ya la injusticia. Nadie excepto Dios puede administrar justicia en el sentido genuino de esta expresión, pero es precisamente de él de quien se teme, por buenas razones además, que podría olvidarse de su justicia. De darse este caso, el justo de sus hijos intercedería por los hombres en su presencia. De este modo, «los justos tendrán paz» [Hen 71, 17]. Sobre la justicia que reinará bajo el Hijo del Hombre se hace recaer un acento tan insistente que nuestra impresión es la de que antes, bajo el reinado del Padre, la injusticia disfrutaba de preeminencia y que la edad del derecho no dará comienzo sino con su Hijo. Parece como si Henoc hubiera respondido aquí inconscientemente a Job.

La acentuación de la ancianidad de Dios guarda una correspondencia lógica con la existencia de un Hijo, pero invita también a pensar que el Padre pasará en cierto modo a un segundo plano y que el gobierno del mundo de los hombres recaerá en cada vez mayor medida sobre los

48. Aquí es donde nos enteramos de que el éxodo de los doscientos ángeles fue una argucia de Satán.

hombros de su Hijo, lo cual permite abrigar la esperanza en la creación de un orden más justo. De todo ello se desprende que aquí y allá resuenan todavía los ecos de un trauma anímico, la memoria de una injusticia que clamaba al cielo y enturbiaba toda relación de confianza con Dios. Dios mismo quiere tener un Hijo, y los hombres anhelan un Hijo que reemplace al Padre. Como vemos hasta la saciedad, este Hijo *tiene forzosamente*, por encima de cualquier otra virtud, *que ser justo*. El hombre y Dios quieren rehuir toda injusticia ciega.

En el éxtasis, Henoc descubre que él es el Hijo del Hombre, es decir, el Hijo de Dios, condición para la que, sin embargo, no parecía haber sido ni predestinado ni escogido por su nacimiento[49]. Henoc ha vivido esa exaltación divina que en Job sólo podíamos sospechar o colegir como inevitable. El mismo Job parecía adivinar algo semejante cuando decía: «Yo sé que vive mi Defensor» [Jb 19, 25]. En las circunstancias reinantes en ese momento, esta declaración en extremo singular sólo podía referirse al Yahvé bondadoso. El cristianismo interpretó tradicionalmente este pasaje como una anticipación de Cristo, pero en la medida en que el aspecto bienintencionado de Yahvé se encarna como una hipóstasis propia en el Hijo del Hombre y éste se muestra en Henoc como el representante de la justicia, y en el cristianismo como el justificador del hombre, no se equivocaría al hacerlo. Además, el Hijo del Hombre es un ser preexistente, por lo que Job puede perfectamente invocar su auxilio. Así como Satán desempeña el papel de acusador y calumniador, Cristo, el otro hijo de Dios, desempeña el papel de abogado y defensor.

Es comprensible, aunque no han faltado quienes se han opuesto a ello, que hayan querido verse interpolaciones cristianas en todas estas ideas mesiánicas de Henoc. Con todo, razones psicológicas me llevan a creer que estas sospechas carecen de fundamento. ¡Uno sólo tiene que pararse a pensar en lo que tenían que significar para un pensador piadoso la injusticia e incluso la inmoralidad de Yahvé! Vivir con una idea semejante de Dios tuvo que suponer una terrible carga. Un testimonio posterior nos habla de un devoto sabio que no había podido leer jamás el salmo 89 «por tratarse de una lectura demasiado penosa para él». Si se tiene presente la intensidad y exclusividad con que no sólo la doctrina de Cristo, sino también la de la Iglesia de los siglos posteriores, han defendido hasta nuestros días la bondad del Padre celestial, la liberación de la angustia, el

49. El autor del Libro de Henoc menciona que el héroe de su relato es Henoc, el hijo de Jared, el «séptimo de Adán», que «anduvo con Dios» y en lugar de morir desapareció sin más, es decir, fue arrebatado a Dios [«... y de pronto ya no estaba allí, pues Dios se lo había llevado» (Gn 5, 24)].

Summum Bonum y la *privatio boni*, podrá apreciarse hasta qué punto son incompatibles todas estas ideas con la figura de Yahvé, y lo insoportable que tiene que resultarle a la consciencia religiosa una paradoja como ésta. Con toda seguridad, las cosas arrojaban ya este aspecto en los días de Job.

La inestabilidad interna de Yahvé no es sólo el presupuesto de la creación del mundo, sino también del drama pleromático del que la humanidad es trágico coro. El enfrentamiento con la creatura transforma al Creador. A partir del siglo VI, las huellas dejadas por esta evolución en los escritos veterotestamentarios son cada vez más claras. Los dos primeros puntos culminantes están representados por la tragedia de Job y la revelación de Ezequiel. Job es el justo que sufre sin motivo; Ezequiel, en cambio, contempla la humanización y diferenciación de Yahvé, y el hecho de que se le llame «Hijo del Hombre» está insinuándole ya que la encarnación y la cuaternidad de Dios son en cierto modo el modelo pleromático de lo que implicarán para el hombre en cuanto tal, y no solamente para el Hijo de Dios previsto desde la eternidad, la transformación y la encarnación de Dios. Dichas implicaciones se cumplen en el Libro de Henoc en una anticipación de carácter intuitivo. Henoc se transforma en el Hijo del Hombre en el pleroma, y su verse arrebatado a los cielos en un carro (como Elías) prefigura la resurrección de los muertos. A fin de poder cumplir su papel de guardián de la justicia, Henoc tiene de hecho que allegarse a la inmediata cercanía de Dios, y como Hijo del Hombre preexistente deja de estar sujeto al imperio de la muerte. Pero dado que Henoc era un hombre corriente y, por ello, en sí mismo mortal, también a otros mortales puede sucederles que contemplen a Dios y puedan tomar consciencia de su Salvador, volviéndose así inmortales.

Apoyándose en los presupuestos existentes, todas estas ideas podrían haberse tornado conscientes en aquellos días con sólo que alguien hubiera reflexionado seriamente sobre ellas. Para ello no se necesitaba ninguna interpolación cristiana. El Libro de Henoc constituye una anticipación de gran estilo, pero lo anticipado en él asume todavía la figura de una mera revelación sin fundamento, que en ningún momento llega a arraigar en suelo firme. A la vista de todos estos hechos, ni con la mejor de las voluntades puede uno entender en qué sentido podría decirse, como no se cansa uno de oír a todas horas, que la aparición del cristianismo supuso la irrupción en la historia universal de un absoluto *novum*. Si ha habido alguna vez un fenómeno que haya sido preparado históricamente y se haya visto sostenido y favorecido por las ideas ya existentes en su entorno, el cristianismo sería sin duda uno de los ejemplos más contundentes del mismo.

12

En principio, Jesús es un reformador judío y el profeta de un Dios exclusivamente bueno. Con ello, Jesús contribuye a la salvación de un contexto religioso sobre el cual pende una amenaza, y en este sentido Jesús se muestra de hecho como un σωτήρ (salvador) que impide que la humanidad se vea privada de su comunión con Dios y se extravíe en la mera consciencia y su «racionalidad». Tal cosa habría supuesto lo mismo que una disociación entre la consciencia y lo inconsciente, y, por ende, lo mismo que un estado antinatural o patológico, es decir, que esa «pérdida del alma» que pesa sobre el hombre como una amenaza desde el principio de los tiempos. El ser humano se expone sin cesar al peligro de pasar por alto las realidades y necesidades irracionales de su psique y figurarse que la razón y la voluntad lo pueden todo. Este peligro es cada vez mayor e induce al hombre a pensar que puede hacer sus cuentas sin contar con la huéspeda, tal y como se echa de ver con claridad meridiana en grandes tentativas sociopolíticas como el socialismo y el comunismo: en el primero, en efecto, se resiente el Estado, y en el segundo, el ser humano.

Como cualquiera puede ver, Jesús tradujo la tradición existente a su realidad personal, anunciando la siguiente buena nueva: «Dios tiene sus complacencias en la humanidad. Es un Padre amoroso que os ama como yo os amo; y me ha enviado a mí como Hijo suyo para rescataros del antiguo pecado». El mismo Jesús se ofrece como la víctima propiciatoria que operará la reconciliación con Dios. Ahora bien, cuanto más deseable resulta una relación de verdadera confianza entre el hombre y Dios, tanto más tienen que llamar la atención la sed de venganza y el carácter implacable de Yahvé para con sus criaturas. De un Dios que es un Padre bondadoso, el amor en sí mismo, no deberían esperarse sino comprensión y perdón. Pero que al Sumo Bien tenga que pagársele este acto gracioso

con un sacrificio humano, y en concreto con la muerte de su propio Hijo, supone un inesperado *shock*. A juzgar por las apariencias, Cristo pasó por alto este anticlímax, y en cualquier caso todos los siglos posteriores lo aceptaron sin protestar. Pero uno ha de tener bien a la vista lo siguiente: ¡El Dios del bien es hasta tal punto hostil a una reconciliación que sólo se aviene a aplacarse con un sacrificio humano! La idea es insoportable, y hoy en día son pocos los dispuestos a pasar sin más por un trago semejante, pues hay que estar ciego para no ver que una luz deslumbrante incide desde aquí sobre el carácter divino, poniendo de manifiesto que todos los discursos sobre el amor y el *Summum Bonum* no son otra cosa que buenas palabras.

Cristo demuestra ser un mediador en dos sentidos: por un lado ayuda al hombre frente a Dios, por otro elimina la angustia provocada por este ser. Cristo ocupa una importante posición intermedia entre dos extremos difícilmente reconciliables: Dios y el hombre. El foco del drama divino se desplaza de manera visible al *hombre-Dios* mediador. Este último no carece ni de lo humano ni de lo divino, y, por ello, desde muy pronto fue representado con la ayuda de símbolos que implicaban la idea de una totalidad, ya que se pensaba que lo comprendía todo y reunía los opuestos en una unidad. También se le atribuyó la cuaternidad del Hijo del Hombre, señal de una consciencia diferenciada (cf. cruz y tetramorfo). Todo esto se corresponde a grandes rasgos con lo prefigurado en el Libro de Henoc, aunque con *una* significativa diferencia: Ezequiel y Henoc, los dos portadores del título de «Hijo del Hombre», son seres humanos ordinarios, mientras que su origen[50], generación y nacimiento hacen de Cristo un héroe y un semidiós en el sentido antiguo de estas expresiones. Cristo fue engendrado en el seno de una virgen por obra del Espíritu Santo. Cristo, pues, no es un hombre creatural, y, por ello, carece de toda inclinación hacia el pecado. Los preparativos que rodearon su encarnación impidieron que se viera contaminado por el mal. De ahí que se halle más próximo a la naturaleza divina que a la humana. Cristo encarna única y exclusivamente la buena voluntad de Dios, y por ello su sitio no se encuentra exactamente en el centro, pues el rasgo esencial del hombre creado, el pecado, no le toca. Originalmente, el pecado descendió del Reino celestial a la Creación gracias a las artes de Satán, lo que encolerizó a Yahvé hasta tal punto que, al final, hubo que sacrificar a su propio Hijo a fin de apaciguar su ira. Para nuestra sorpresa, nada de todo ello se vio seguido por la expulsión de Satán lejos de su presencia. En el Libro de Henoc

50. A consecuencia de la *conceptio immaculata* la Virgen es ya diferente de los demás mortales, lo cual es subrayado una vez más por la *assumptio*.

se confía a un arcángel especial, Fanuel, la tarea de mantener alejado a Yahvé de las insinuaciones de Satán, pero para que éste sea encadenado como una estrella[51], arrojado al abismo y aniquilado, es preciso esperar al fin de los tiempos (a diferencia del Apocalipsis de Juan, donde Satán permanecerá para siempre en su elemento).

Aun cuando lo admitido por la mayoría es que el sacrificio único de Cristo acabó con la maldición del pecado original y reconcilió definitivamente a los hombres con Dios, son numerosos los indicios de que Cristo no compartía sin reservas tales presunciones. ¿Qué será de los hombres, y en especial de sus partidarios, cuando el rebaño pierda a su pastor y aquéllos echen de menos a quien ha intercedido por ellos ante el Padre? Cristo asegura a sus discípulos que siempre estará presente en ellos, más aún, que está ya dentro de ellos. Pero, pese a todo, esto no parece satisfacerle, por lo que les promete que, además, les enviará desde el Padre un παράκλητος (abogado, defensor) que ocupe su lugar, les asista de palabra y de hecho, y permanezca para siempre a su lado [Jn 14, 16]. Cabe sospechar, por tanto, que la «cuestión jurídica» sigue sin estar aclarada del todo, o, lo que es lo mismo, que todavía existe un factor que inspira una cierta inseguridad.

Pero el envío del Paráclito esconde aún otro aspecto. Este Espíritu de verdad y conocimiento es el Espíritu Santo por el que Cristo fue engendrado, el Espíritu de la generación física y espiritual que a partir de ahora hará su morada en el hombre creado. Puesto que el Espíritu Santo representa a la tercera Persona de la divinidad, tal cosa equivale a decir que *Dios será engendrado en el hombre creatural*. La condición humana experimenta con ello una gigantesca transformación, porque en tal caso el hombre es en cierto modo elevado a la categoría de Hijo de Dios y Dios encarnado. Con ello se cumple lo prefigurado en los libros de Ezequiel y Henoc, donde, como vimos, se confería ya al hombre creatural el título de «Hijo del Hombre». Pero, de esta suerte, el hombre pasa a ocupar, a despecho de su pecaminosa condición, la posición del mediador, de quien une con sus criaturas a Dios. Seguramente, Cristo tuvo ya presente esta inmensa posibilidad al decir: «El que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y mayores aún» [Jn 14, 12]. Y, al recordar el sexto versículo del salmo 82 —«Yo había dicho: Vosotros sois dioses, todos vosotros, hijos del Altísimo»—, añadía: «Y no puede fallar la Escritura» [Jn 10, 35].

51. Probablemente la «estrella de la mañana» (al respecto, cf. Ap 2, 28; 22, 16). Se trata del planeta Venus, con sus implicaciones psicológicas, y no, acaso, de los dos *malefici*, es decir, Saturno o Marte.

El futuro establecimiento del Espíritu Santo en el hombre es señal de que la encarnación de Dios tendrá una continuación. Como Hijo engendrado por Dios y mediador preexistente, Cristo es una primicia y un paradigma divino al que seguirán ulteriores encarnaciones del Espíritu Santo en el hombre real. Este hombre real participa, sin embargo, de la oscuridad del mundo, y por ello la muerte de Cristo señala el inicio de una situación crítica que bien puede ser motivo de preocupación. De la encarnación, en efecto, fueron cuidadosamente alejadas la oscuridad y el mal. La conversión de Henoc en el Hijo del Hombre discurrió en todo momento en un medio luminoso, y la encarnación de Dios en Cristo hace lo propio con todavía mayor claridad. No es en absoluto probable que la unión entre el hombre y Dios se interrumpa con la muerte de Cristo; al contrario, la continuidad de esta relación se acentúa una y otra vez, y la venida del Paráclito la confirma aún más minuciosamente. Pero cuanto más íntima se torna la unión, mayor es también la proximidad del enfrentamiento con el mal. Un presentimiento, que hace ya notar su presencia en fechas muy tempranas, deja entonces paso a la convicción de que la manifestación luminosa se verá seguida por una epifanía oscura, y Cristo por un Anticristo. En realidad, conforme al estado metafísico de cosas, esto es lo último que debería esperarse, pues, en apariencia, el poder del mal ha sido vencido y de un Padre amoroso no puede presuponerse que, tras el entero despliegue de la obra redentora en Cristo, y tras la reconciliación y la declaración de amor a los hombres, vaya a azuzar una vez más a su malvado sabueso contra sus hijos desdeñando todo lo sucedido. ¿Por qué esta enervante tolerancia con Satán? ¿Por qué este obstinarse en proyectar el mal en un hombre que, al haber sido creado débil, impotente y estúpido, tiene forzosamente que ser presa fácil para sus hijos malvados? ¿Por qué no arrancar el mal de raíz?

La buena voluntad de Dios ha engendrado un Hijo bueno y compasivo, y ha acuñado la imagen de un buen Padre; por desgracia —diríamos— olvidándose una vez más de que se tenía conocimiento de una verdad muy distinta. Si Dios se hubiera examinado a sí mismo, nunca se le habría escapado la disociación en la que estaba precipitándose con su encarnación. Pues ¿adónde ha ido a parar su oscuridad, esa oscuridad con la que Satán consigue siempre sustraerse a su merecido castigo? ¿Cree Dios que se ha transformado totalmente y que ya no hay nada inmoral en él? Ni siquiera su Hijo luminoso las tenía aquí todas consigo. Ahora Dios envía a los hombres el «Espíritu de la verdad», y éstos descubrirán muy pronto gracias a él lo que tienen que esperar cuando Dios se ha limitado a encarnarse en su aspecto luminoso y cree ser el bien en sí mismo, o desea, cuando menos, que se le tenga por tal. A partir de aquí, es

preciso prepararse para la llegada de una enantiodromía de gran estilo. Sin duda, éste es el significado de que se espere la futura llegada de un Anticristo, expectativa que tal vez debamos precisamente a la acción del «Espíritu de la verdad».

Metafísicamente, el Paráclito fue sin duda importantísimo; pero a la hora de organizar una Iglesia su presencia es todo menos deseable, porque este Espíritu, aun invocándose la autoridad de la Escritura, escapa a todo control. Con el fin de conjurar este peligro, y en interés de la continuidad y de la Iglesia, hay que subrayar la unicidad de la encarnación y la obra redentora con la misma energía con que se resta importancia y se ignora hasta donde es posible el progresivo establecimiento del Espíritu Santo en el corazón de los hombres. Ya no pueden seguir tolerándose por más tiempo disgresiones individualistas. El que se sienta inspirado por el Espíritu Santo a manifestar opiniones divergentes se convierte necesariamente en un hereje, al que se combate y extermina con una ferocidad que haría las delicias de Satán. Por otro lado, no obstante, es preciso comprender que, si todo el mundo hubiera querido imponer a los demás las intuiciones de su santo espíritu a fin de perfeccionar la doctrina común, el cristianismo de aquel tiempo habría sucumbido en un plazo muy breve a una babilónica confusión de lenguas —un destino que por aquella época constituía una amenaza sumamente real.

Al Paráclito, el «Espíritu de la verdad», le corresponde la tarea de morar y obrar en los individuos a fin de recordarles las enseñanzas de Cristo e iluminar sus espíritus. Un buen ejemplo de esta actividad del Espíritu Santo está representado por Pablo, el cual no conoció al Señor y no recibió el Evangelio de boca de los apóstoles, sino por revelación. Pablo es una más entre esas personas cuyo inconsciente se agitaba inquieto y era causa de visiones y vivencias extáticas. La vida del Espíritu Santo se muestra precisamente en el hecho de que actúa y tiene consecuencias que no sólo confirman lo presente, sino que lo transcienden. Así, en algunas de las declaraciones de Cristo figura ya un anuncio de ideas que van más allá de lo que tradicionalmente se considera «cristiano». Uno de esos anuncios se encuentra, por ejemplo, en la parábola del administrador infiel, cuyos principios morales concuerdan con el *logion* del *Codex Bezae** y responden a criterios éticos distintos de los esperados. El criterio moral por excelencia está aquí representado por *lo consciente de* la *actuación*, y no por la ley o la convención. A este respecto cabría también citar el hecho singular de

* Una interpolación apócrifa a Lc 6, 4 («Hombre, cuando sabes lo que haces, eres feliz, pero cuando no lo sabes, eres maldito y quebrantas la ley»), *Codex Bezae Cantabrigiensis*, ed. Scrivener; cf. asimismo Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 37.

que Cristo optara por hacer de Pedro, un hombre que disfrutaba de un precario dominio de sí y poseía un carácter inconstante, la piedra y el fundamento de su Iglesia. Para mí, todos éstos son rasgos que aluden a una inclusión del mal en un punto de vista que va diferenciándose moralmente. Así, es bueno, por ejemplo, ocultar razonablemente el mal, y malo, obrar de forma inconsciente. Casi podría suponerse que estas ideas se adelantan ya a una época en la que, junto al bien, se presta también atención al mal, es decir, en la que el mal ya no es reprimido *a limine*, escudándose para ello en el dudoso supuesto de que uno sabe siempre perfectamente lo que está mal.

La espera del Anticristo parece ser también una revelación o descubrimiento que adelanta acontecimientos posteriores, al igual que la curiosa afirmación de que el Diablo, pese a su caída y ostracismo, continúa siendo el «Señor de este mundo» y teniendo su morada donde quiera que posemos nuestra vista. Pese a sus fechorías y pese a la obra de la divina redención, el ámbito sujeto a los dominios satánicos sigue siendo muy amplio, hasta el punto de abarcar el entero mundo sublunar. Una situación como ésta no puede ser calificada más que de crítica y, en cualquier caso, no se corresponde en modo alguno con lo que el contenido de la buena nueva permitía razonablemente esperar. El Diablo, aun cuando su dominio tenga los días contados, no está sujeto por ninguna cadena. Dios sigue sin decidirse a usar la violencia contra Satán. Es preciso suponer que, obviamente, Dios sigue sin saber lo propicio que es al ángel malvado su propio reverso tenebroso. Como es natural, al «Espíritu de verdad» que ha hecho su morada en el hombre este hecho no puede permanecerle oculto a la larga. Por ello, este Espíritu perturba lo inconsciente del hombre, provocando otra gran revelación en los albores del cristianismo, que, por mor de su oscuridad, dio lugar en épocas posteriores a un gran número de interpretaciones, acertadas y equivocadas. Me refiero al Apocalipsis de Juan.

13

Es difícil pensar que tras el Juan del Apocalipsis pudiera ocultarse otra personalidad que la del autor de las epístolas de Juan. Éste confiesa que Dios es luz y que «en él no hay tiniebla alguna» [1 Jn 1, 5] (¿pero quién ha dicho que en Dios haya algo tenebroso?). Con todo, sabe que, si pecamos, necesitamos un intercesor ante Dios, es decir, Cristo, la víctima de propiciación [1 Jn 2, 1-2], aunque nuestros pecados nos han sido ya perdonados en virtud de su sacrificio (en tal caso, ¿qué necesidad tenemos todavía de asistencia jurídica?). El Padre nos ha hecho entrega de su amor infinito (¡que sin embargo tuvo que serle pagado mediante un sacrificio humano!) y nosotros somos hijos de Dios. El que ha nacido de Dios no peca [1 Jn 3, 9] (¿quién *no* peca?). El autor de las epístolas de Juan predica el evangelio del amor. Dios mismo es amor. El amor perfecto expulsa el temor. Pero este mismo autor debe prevenirnos contra los falsos profetas y contra los que enseñan falsas doctrinas, y él es quien anuncia la venida del Anticristo [1 Jn 2, 18 s.; 4, 3]. Su actitud consciente es ortodoxa, pero presiente el mal. Con facilidad podría tener malos sueños que no figuran en su programa consciente. Habla como si no sólo conociera un ser libre de pecado, sino también un amor perfecto, a diferencia de Pablo, al que no le faltaba la necesaria autorreflexión. Juan está demasiado seguro de sus palabras, por lo que se arriesga a una disociación, pues en tales circunstancias lo inconsciente asiste a la generación de una antítesis que, en ocasiones, puede irrumpir en la consciencia bajo la figura de una revelación. De producirse, esta última tendrá la forma de un mito más o menos subjetivo, pues, entre otras cosas, sirve de compensación a la unilateralidad de la consciencia individual. Este caso es distinto al de las visiones de un Ezequiel o de un Henoc, porque la situación consciente de estos últimos se caracteriza en lo esencial por la ignorancia (inmerecida), y

se ve por ello compensada por una configuración más o menos objetiva y universal del material arquetípico.

Idénticas condiciones habrían presidido la redacción del Apocalipsis, o así al menos nos atreveríamos a afirmarlo. En la primera de las visiones entra ya en escena una figura *aterradora*: Cristo fundido con el «Primero y el Último», una figura similar a la de un hombre o un Hijo de Hombre. De su boca sale una «espada aguda de dos filos», que parece más apropiada para combatir y derramar sangre que para predicar el amor al prójimo[52]. Dado que Cristo le dice entonces a Juan: «No temas», es de suponer que cuando este último había caído a sus pies «como muerto»[53], lo que había dado con él en tierra no era precisamente el amor, sino el *miedo* (¿qué ha sido aquí del amor perfecto que expulsa todo temor?).

Cristo encarga a Juan que escriba siete misivas para las comunidades de la provincia de Asia. La primera de ellas exhorta a la iglesia de Éfeso a arrepentirse, amenazándola con que, de lo contrario, se le despojará de su candelero [Ap 2, 5 ss.]. Esta carta nos hace saber también que Cristo «detesta» a los nicolaítas (¿cómo se concilia esto con el amor al prójimo?).

La comunidad de Esmirna sale mejor parada. Sus oponentes son, a lo que parece, judíos, aunque lo que forman es una «sinagoga de Satanás», lo que no suena precisamente amable.

A Pérgamo se le acusa de haber prestado oídos a las doctrinas de un falso profeta. También da albergue a nicolaítas. La comunidad tiene, pues, que arrepentirse, porque de lo contrario «iré pronto a ti», lo que sin duda ha de entenderse como una amenaza.

Tiatira tolera a una falsa profetisa, Jezabel. Cristo la arrojará «al lecho del dolor», hiriendo «de muerte a sus hijos». En cambio, a quien persevere en él «le daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como se quebrantan las piezas de arcilla. Yo también lo he recibido de mi Padre. Y le daré el Lucero del alba» [Ap 2, 20-28]. Cristo enseña lo ya conocido: «Amad a vuestros enemigos», ¡y a continuación amenaza con perpetrar una carnicería como la del día de los inocentes!

Las obras de la iglesia de Sardes no están «acabadas» a los ojos de Dios. Por ello, ¡«arrepiéntete»! De lo contrario, Cristo vendrá a ella como un ladrón en hora inesperada [Ap 3, 3]: una advertencia que no parece esconder precisamente las mejores intenciones.

A Filadelfia no hay nada que censurarle. Pero a Laodicea la «vomitará» de su boca por su tibieza. Tendrá que arrepentirse. Es significativa la declaración: «Yo a los que amo los reprendo y corrijo» [Ap 3, 19]. No tendría nada de extraño que nadie deseara para sí este «amor».

52. Al respecto cf. Ap 19, 15.
53. Ap 1, 16-17.

Cinco de las siete comunidades son objeto de severas críticas. Este «Cristo» apocalíptico se comporta más bien como un *boss* [jefe] mal avenido y consciente de su poder, extraordinariamente semejante a la «sombra» de un obispo que predicara el amor.

Como viniendo a confirmar lo dicho se produce a continuación una visión de Dios al estilo de Ezequiel. Pero quien se sienta en el trono no se parece precisamente a un hombre, pues su «aspecto era *semejante al jaspe y a la cornalina*» [Ap 4, 3]. Ante él se extendía un «mar transparente semejante al cristal». En torno al trono se alzan cuatro «vivientes» (ζῷα, *animalia*) *tachonados de ojos* por todas partes, por delante y por detrás, por dentro y por fuera [Ap 4, 6]. El símbolo de Ezequiel ha sufrido una curiosa modificación: la divinidad se ve ahora caracterizada por la piedra, el vidrio y el cristal, objetos rígidos y muertos, substancias procedentes del reino inorgánico. Sin poder evitarlo, nuestra memoria evoca la preocupación de los siglos posteriores, en los que el «hombre» misterioso, el *homo altus*, recibirá el nombre de λίθος ου λίθος (piedra no piedra), y en los que en el océano de lo inconsciente brillarán los muchos «ojos»[54]. De todos modos, aquí está haciendo acto de presencia la psicología de Juan, la cual ha tenido barruntos de un más allá del cosmos cristiano.

A continuación se produce la visión en la que el «Cordero» abre el libro sellado con los siete sellos. El Cordero ha abandonado los rasgos humanos del «Primero y el Último», y aparece investido de una forma puramente teriomórfica, pero monstruosa, al igual que los otros muchos animales con cuernos del Apocalipsis. Dado que tiene siete ojos y siete cuernos, se parece mucho más a un carnero que a un cordero, y su aspecto tiene que haber sido sumamente desagradable. Aunque el texto afirma que ha sido «como degollado» [Ap 5, 6], en lo sucesivo no se comporta en absoluto como la víctima inocente de un sacrificio, sino con una extraordinaria viveza. Al abrir los cuatro primeros sellos, el Cordero pone en libertad a los cuatro aciagos jinetes apocalípticos. Con la apertura del quinto sello puede oírse el grito de venganza de los mártires («¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin *hacer justicia* y sin tomar *venganza* por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?») [Ap 6, 10]. El sexto sello da paso a una catástrofe cósmica, y a continuación todas las cosas se ocultan «de la *cólera* del Cordero. Porque ha llegado *el gran día de su cólera*...»[55]. Uno ya no reconoce aquí al manso Cordero que se deja conducir sin resistencia al matadero, sino al carnero belicoso e irritable que

54. Ésta es una alusión a la «luminosidad» de los arquetipos. [Cf. «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» (OC 8,8).]

55. Ap 6, 16-17.

puede por fin dar rienda suelta a sus iras. En todo ello veo menos un misterio metafísico que el estallido de un grupo de sentimientos negativos que llevaban largo tiempo estancados, un fenómeno que cabe observar con frecuencia entre los aspirantes a la perfección. Podemos suponer, sin temor a equivocarnos, que el autor de las epístolas de Juan había hecho todo lo que estaba en su mano por convertirse en una encarnación modélica de lo que predicaba a sus hermanos de fe. Con este fin, hubo de eliminar todos sus sentimientos negativos, de los cuales consiguió olvidarse debido a lo precario de su autorreflexión. Pero aun cuando aquéllos desaparecieron ciertamente de la superficie de su consciencia, en sus profundidades prosperaron libremente, engendrando con el tiempo una tupida tela de resentimiento y sentimientos de venganza, la cual irrumpió luego en la consciencia con la fuerza de una revelación. Todo ello da paso a un lienzo aterrador, que propina una bofetada en el rostro a todas las ideas cristianas de humildad, tolerancia, amor al prójimo y a los enemigos, y a la idea de un Padre amoroso en el cielo y a la de un Hijo redentor y salvador de los hombres. Estalla así una verdadera orgía de odio, ira, venganza y ciegos deseos de destrucción, que no encuentra lo suficientemente aterradora ninguna imagen fantástica y cubre de sangre y fuego ese mismo universo que uno se había esforzado por devolver al *status* original de inocencia y comunión amorosa con Dios.

Como es natural, la apertura del séptimo sello da paso a una nueva oleada de miserias que amenazan con agotar la fantasía sacrílega de Juan. Como si el hacerlo tuviera la finalidad de hacerle recobrar las fuerzas, ha de devorar un librito para poder seguir «profetizando».

Cuando el eco de la trompeta del séptimo ángel se ha desvanecido por fin, aparece en el cielo, tras la destrucción de Jerusalén, una *Mujer, vestida del Sol*, con la Luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza [Ap 12, 1]. Grita con los dolores del parto y ante ella un dragón rojo aguarda a que dé a luz a su hijo para devorarlo.

Esta visión es diferente de las otras. Mientras que ante las otras imágenes es difícil sustraerse a la impresión de que todas ellas han sido sometidas a una posterior revisión con el fin de ordenarlas y embellecerlas, ante la presente tenemos la sensación de que es original y no responde a fin didáctico alguno. La visión está precedida por la apertura del templo de Jerusalén y la aparición del arca de la alianza[56], lo cual es sin duda un preludio del descenso de la esposa celeste, Jerusalén, un equivalente de la Sofía, pues lo que aquí se observa es un fragmento de la hierogamia celeste cuyo fruto es un niño divino. Sobre este último pende como una ame-

56. [Ap 11, 19.] El *arca foederis* es una *allegoria Mariae*.

naza el destino de Apolo, el hijo de Leto, el cual fue también perseguido por un dragón*. Llegados aquí, estamos obligados a detenernos siquiera brevemente en la figura de la madre. La madre es una «Mujer, vestida del Sol». Adviértase la sencillez de lo afirmado: «una Mujer», es decir, nada más que una mujer, y no una diosa ni una virgen eterna que hubiera sido concebida sin mácula. En vano se buscarán medidas cautelares que la hubieran despojado de su integral feminidad, a excepción de los atributos cósmico-naturales que se le confieren y que dan fe de su condición de *anima mundi* e igual del hombre primigenio cósmico. La Mujer es la persona femenina originaria, la pareja del principio masculino originario. El motivo de la Leto pagana se ajusta extraordinariamente bien a este caso, pues en la mitología griega la fusión de lo matriarcal con lo patriarcal concede todavía un peso equivalente a ambos. Las estrellas arriba, la Luna abajo, en el centro el Sol, el Horus del alba y el Osiris del crepúsculo, circundado por la noche materna, οὐρανὸς ἄνω, οὐρανὸς κάτω[57]: este símbolo descubre el entero secreto de la «Mujer». La noche, en efecto, da cabida en su oscuridad al Sol de la consciencia «masculina», el cual asciende siendo niño del océano de lo inconsciente para sumergirse una vez más en él llegado a la ancianidad. La noche une la oscuridad a la claridad, y, al equivaler a una hierogamia de los opuestos, opera la reconciliación de naturaleza y espíritu.

El hijo nacido de estas bodas celestes es por fuerza una *complexio oppositorum*, un símbolo unificador, una plenitud viviente. Sin duda, no por casualidad toma aquí prestado lo inconsciente de Juan un motivo de la mitología griega a fin de describir esta singular experiencia escatológica: el alumbramiento de este niño, en efecto, no debe ser confundido con el nacimiento de Cristo, el cual se había consumado ya mucho tiempo antes y en muy diferentes circunstancias. La descripción del recién nacido —claramente inspirada en la del Cordero «encolerizado», es decir, en el Cristo apocalíptico— hace del niño un duplicado de este último, es decir, un duplicado que, como en el caso de Cristo, «ha de regir a las naciones con cetro de hierro» [Ap 12, 5; 2, 27]. El recién nacido es, pues, asimilado a los sentimientos de odio y venganza predominantes, por lo que parece que estuviera destinado, sin necesidad alguna, a proseguir con el juicio en un futuro todavía lejano. En dicha medida, la visión no encaja con el

* Esta frase no figura en la edición original de 1952, ni tampoco en la reimpresión de 1953, aunque sí en la edición revisada de 1961. Parece haber sido escrita para la edición inglesa (1954), en la que Jung introdujo unas pocas modificaciones (cf. CW XI, p. 355).

57. «Cielo arriba, cielo abajo». [Cf. Ruska, *Tabula smaragdina*, pp. 2 s.; también *La psicología de la transferencia* (OC 16,12), § 384.]

resto: en primer lugar, porque esta tarea había sido ya confiada al Cordero; y, en segundo lugar, porque en el posterior transcurso del Apocalipsis éste la llevará efectivamente a cabo sin que el recién nacido —el cual no vuelve de hecho a hacer acto de presencia en ningún otro pasaje— tenga en ningún momento la oportunidad de actuar por su cuenta. Por todo ello, me inclino a suponer que si la descripción de este niño como hijo de la venganza no responde a una interpolación hermenéutica, ha tenido que fluir de la pluma del autor a la manera de un giro habitual, el cual albergaría a la vez la interpretación para él más sencilla o natural. Lo que acabo de decir es tanto más verosímil, por cuanto que, por entonces, este *intermezzo* difícilmente podría haber sido entendido de otra manera, aunque la interpretación carece por completo de sentido. Como he mencionado ya más arriba, el episodio de la mujer solar se comporta como un cuerpo extraño dentro del flujo de las visiones. Por ello, es posible que no vayamos desencaminados al sospechar que el mismo redactor del Apocalipsis —o, en su defecto, un perplejo copista— habría sentido la necesidad de interpretar de algún modo este evidente paralelo de Cristo, es decir, de armonizarlo con el resto del texto. Tal cosa podía llevarse a cabo fácilmente con la habitual imagen del pastor con el cetro de hierro. No concibo que esta asociación pudiera responder a otra finalidad.

A continuación, el niño es arrebatado a Dios —evidentemente, su Padre—, y la madre huye al desierto, lo que sin duda quiere dar a entender que la suya es una figura que, por el momento, permanecerá en estado de latencia durante un período indefinido de tiempo, con lo que su actuación queda reservada para el futuro. Este motivo podría tener su prefiguración en la historia de Hagar. Está claro que cuanto la relativa semejanza de esta narración con la leyenda del nacimiento de Cristo quiere significar es que el alumbramiento más reciente es un acontecimiento análogo a aquél, y que, además, probablemente lo es de la misma manera en que lo fue la anterior descripción de la entronización del Cordero en su gloria metafísica, pues este acto tuvo que producirse mucho antes, es decir, coincidiendo con la ascensión a los cielos. En iguales términos se describe cómo el dragón, es decir, el Diablo, es arrojado a la tierra[58], a pesar de que Cristo había asistido ya mucho antes a este suceso al contemplar la caída de Satán. Esta curiosa repetición o duplicación de los sucesos característicos de la vida de Cristo permite sospechar que al final de los tiempos se producirá la venida de un segundo Mesías. En ella no puede tratarse de un retorno del mismo Cristo, porque, cuando éste vuelva, no lo hará *naciendo* en una segunda ocasión —y todavía menos de

58. Ap 12, 9.

una conjunción del Sol y la Luna—, sino descendiendo a la tierra «sobre las nubes del cielo». Con la epifanía del fin de los tiempos se corresponde más bien lo dicho en Ap 1 o Ap 19, 11 ss. Que Juan se valga del mito de Apolo y Leto para describir el alumbramiento sería una señal de que, a diferencia de la tradición cristiana, su visión es un producto de lo inconsciente[59]. En lo inconsciente, sin embargo, está presente todo lo que ha sido rechazado por la consciencia; y cuanto más cristiana sea la consciencia, tanto más paganamente se conducirá lo inconsciente, especialmente si en el paganismo rechazado se esconden aún valores de vital importancia, es decir, si (como ocurre tantas veces) a fuerza de querer soltar lastre ha acabado arrojándose por la borda lo mejor de la mercancía. Lo inconsciente no aísla y diferencia sus objetos, como sí hace la consciencia. Lo inconsciente no piensa en términos abstractos ni prescinde del sujeto: la persona del extático y visionario se ve en todo momento incluida y comprendida. En el caso que nos ocupa esta persona es el mismo Juan, cuya personalidad inconsciente se identifica con Cristo de forma aproximada, es decir, nace en circunstancias similares a las suyas y con un similar destino. Juan está poseído por el arquetipo del Hijo divino, por lo que ve cómo éste opera en lo inconsciente o, en otras palabras, cómo Dios vuelve a nacer en lo inconsciente (un inconsciente en parte pagano). Este Dios es a la vez inseparable del sí-mismo de Juan, pues el «niño divino», al igual que Cristo, es un símbolo tanto del uno como del otro, tanto de Dios como del sí-mismo. La consciencia de un Juan, no obstante, estaba muy lejos de concebir a Cristo como un símbolo. Para el cristiano creyente Cristo puede serlo todo menos un *símbolo*, es decir, *la expresión de algo incognoscible o que todavía no es posible conocer*. Y, sin embargo, lo natural es que las cosas sean así. Cristo no habría causado ninguna impresión a sus fieles si no hubiera sido a la vez la expresión de algo que moraba y operaba en su inconsciente. Y el cristianismo no se habría propagado por el mundo antiguo a la sorprendente celeridad con que lo hizo si su universo de ideas no hubiera tropezado con una análoga predisposición psicológica. Este hecho es el que hace posible afirmar también que, así como el que cree en Cristo está contenido en él, Cristo mora asimismo en el creyente como un hombre perfecto que es imagen viva de Dios, el *Adam secundus*. Psicológicamente, este vínculo coincide punto por punto con el representado en la filosofía india por la relación del *âtman-púrusa*

59. Entra, sin duda, dentro de lo probable que Juan conociera el mito de Leto y tuviera, por tanto, consciencia de él. Pero no conocía ni contaba con la posibilidad de que su inconsciente se sirviera de este mito pagano para caracterizar el nacimiento del segundo Mesías.

con la consciencia humana del yo. En dicha relación cobra expresión la superior dignidad del hombre «perfecto» (τέλειος) —es decir, del hombre total, formado por la totalidad de la psique y, por tanto, por la consciencia y lo inconsciente— con respecto al yo, el cual representa únicamente a la consciencia y carece de todo conocimiento de lo inconsciente, pese a depender en gran medida de sus contenidos y verse influido decisivamente por ellos en numerosas ocasiones. Se trata de la relación del sí-mismo con el yo, la cual se refleja en la relación Cristo-hombre. Aquí tienen su origen esas evidentes analogías entre ciertas ideas indias y cristianas que invitaron a sospechar que las concepciones indias habrían influido en el cristianismo.

En el caso de Juan, este paralelismo hasta entonces latente irrumpe en la consciencia en la forma de una visión. Que la experiencia es auténtica se echa de ver en el uso —en extremo excepcional en un cristiano de aquella época— de materiales míticos paganos, en los cuales se da probablemente cabida incluso a influencias astrológicas. Esta hipótesis permitiría dar razón de una observación tan «pagana» como la de que «la tierra vino en auxilio de la Mujer» [Ap 12, 16]. Aunque la consciencia de aquella época no albergaba otras ideas que las cristianas, bajo su inmediata superficie se agolpaban todavía contenidos paganos anteriores o contemporáneos, como pone de manifiesto, por ejemplo, el caso de santa Perpetua*. Tratándose de un judeocristiano —lo que seguramente fue el autor del Apocalipsis— debe prestarse atención también a otro modelo ejemplar, la Sofía cósmica, a la que Juan hace referencia en algunas ocasiones. No era difícil que se viera en ella a la madre del niño divino[60], pues la Sofía es manifiestamente una mujer que está en el cielo, es decir, una diosa o la compañera de un Dios. La Sofía responde a esta definición, al igual que la María asunta. Si nuestra visión fuera un sueño moderno, no vacilaríamos en interpretar el nacimiento del niño divino como *el tornarse consciente del sí-mismo*. En el caso de Juan, la religiosidad de su consciencia provocó una recepción de la imagen de Cristo en el material inconsciente, reactivó el arquetipo de la virgen-madre divina y el arquetipo del nacimiento de su hijo-amante, y los llevó a confrontarse con la consciencia cristiana. Todo ello hizo que Juan se viera incluido personalmente en el acontecer divino.

Sin embargo, su imagen de Cristo, enturbiada por sentimientos negativos, se ha convertido en la de un vengador cruel que, en propiedad,

* Cf. Marie-Louise von Franz, *Die Passio perpetuae*, en *Aion* (OC 9/2).

60. El hijo se correspondería, por tanto, con el *filius sapientiae* de la alquimia medieval.

ya no tendría nada que ver con la de un salvador. Uno ya no está demasiado seguro de que, al final, esta figura de Cristo no haya acabado por albergar bastante más del hombre Juan y su compensadora sombra que del redentor divino que, como *lumen de lumine*, ya no encierra en sí tiniebla alguna. La misma paradoja grotesca del Cordero «encolerizado» podría habernos inducido a sospecharlo ya. Sea cual fuere el prisma desde el que se los observe, a la luz del evangelio del amor un vengador y un juez serán siempre una *figura tenebrosa*. También es lícito sospechar que éste es el motivo que pudo haber movido a Juan a asimilar al recién nacido a la figura del vengador, borrando así de su descripción ese carácter mitológico de adolescente divino, amable y encantador, con el que sale a nuestro encuentro en las figuras de Tammuz, Adonis o Bálder. La belleza hechicera y primaveral del adolescente divino representa precisamente uno de esos valores antiguos que tanto nos obligan a echar de menos el cristianismo y, sobre todo, el sombrío mundo del apocalíptico: el indescriptible resplandor matutino de un día de primavera que, tras la cadavérica rigidez del invierno, hace que la tierra reverdezca y se cubra de flores, y que el corazón del hombre se alegre y crea en un Dios amable y bondadoso.

Como totalidad, el sí-mismo es siempre por definición una *complexio oppositorum*, y su manifestación será tanto más oscura y amenazadora cuanto mayor sea la energía con que la consciencia vindique su naturaleza numinosa y aspire a revestirse de moral autoridad. Es lícito suponer que el caso de Juan tuvo también que responder a este esquema, pues era un pastor de su rebaño y, además, un hombre y, por ello, falible. Si el Apocalipsis fuera, por así decirlo, un asunto personal de su autor, es decir, un simple estallido de resentimiento personal, Juan se habría dado del todo por satisfecho con la sola figura del Cordero «encolerizado». *Rebus sic stantibus*, el recién nacido debería haber poseído un aspecto visiblemente positivo, pues, conforme a su naturaleza enteramente simbólica, habría venido a compensar la insoportable desolación causada por el estallido de las pasiones reprimidas, ya que era el fruto de la *coniunctio oppositorum*, el hijo del mundo diurno solar y el mundo nocturno lunar. Este niño operaría, como *mediator*, la reconciliación entre los Juanes amable y vengativo, convirtiéndose así en el benéfico redentor que restablece el equilibrio. Pero este aspecto positivo tiene que habérsele escapado a Juan, porque de lo contrario no le habría sido posible *equiparar* al niño con el Cristo vengador.

Pero el problema de Juan no es un problema personal. Lo contemplado aquí no es su inconsciente personal, ni un caprichoso estallido pasional, sino visiones que emergen de unas profundidades más hondas y más amplias, las de lo inconsciente colectivo. La problemática de Juan

cobra expresión en figuras en exceso arquetípicas y colectivas como para que nos sintamos autorizados a hacer de ella una cuestión exclusivamente personal. Obrar de este modo, aparte de una frivolidad, sería una equivocación práctica y teórica. Juan es un cristiano que se ha visto conmocionado por un suceso colectivo y arquetípico, por lo que toda explicación está obligada a partir en primer lugar de este dato. Ni que decir tiene que Juan tenía también su muy particular psicología, en la cual podríamos incluso penetrar de algún modo siempre y cuando no nos hayamos equivocado al suponer que el autor de las epístolas y el del Apocalipsis son una misma persona. De que la *imitatio Christi* engendra en lo inconsciente una sombra correspondiente tenemos pruebas más que sobradas. El simple hecho de que Juan tuviera visiones es ya una prueba de la existencia de una extraordinaria tensión entre la consciencia y lo inconsciente. Si el Apocalipsis y las Epístolas hubieran nacido en la pluma de un mismo autor, al acometer la redacción del Apocalipsis la edad de Juan debía encontrarse ya muy avanzada. *In confinio mortis*, al atardecer de una vida larga y rica, la mirada alcanza con frecuencia profundidades insospechadas. Un hombre así ya no vive en los intereses cotidianos o en las vicisitudes de las relaciones personales, sino en la contemplación de vastos períodos de tiempo y en el movimiento secular de las ideas. El ojo de Juan penetra en el lejano futuro del eón cristiano y en las oscuras profundidades de aquellos poderes a los que su cristianismo sirve de contrapeso. Lo que irrumpe en Juan es la tormenta de las edades, el presentimiento de una gigantesca enantiodromía, que él no puede entender más que como la definitiva aniquilación de aquellas tinieblas que no habían comprendido la luz manifestada en Cristo. Sin embargo, Juan no vio que el poder de la destrucción y la venganza son precisamente esas tinieblas de las que se había separado el Dios encarnado, y, por ello, tampoco pudo comprender lo que significaba aquel hijo del Sol y de la Luna que él no había sido capaz de concebir sino como una nueva encarnación de la venganza. La pasión que atraviesa su revelación no permite adivinar nada del abatimiento o la serenidad de la ancianidad, pues responde a algo infinitamente más grande que el resentimiento personal; es el Espíritu mismo de Dios que penetra a través de la frágil envoltura mortal y reclama una vez más a los hombres que se llenen de *temor* ante la divinidad insondable.

14

El torrente de sentimientos negativos parece no tener fin, y los acontecimientos funestos prosiguen su curso. Del océano emergen monstruos «con cuernos» (es decir, dotados de poder), cual ulteriores abortos de las profundidades. Frente a este invencible despliegue de tinieblas y destrucción no es de extrañar que la atemorizada consciencia humana busque con la mirada un monte en el que salvarse, una cima en la que descansar y sentirse segura, y respondiendo a esta necesidad Juan intercala aquí la visión del Cordero que se alza sobre el monte de Sión (capítulo 14), donde se reúnen los 144.000 elegidos y rescatados de la tierra[61]. Estos rescatados son παρθένοι, vírgenes «que no se mancharon con mujeres» [Ap 14, 4]. Son los que, imitando al Hijo de Dios prematuramente desaparecido, nunca llegaron a ser hombres del todo, sino que, al negarse voluntariamente a participar del destino humano, dijeron no a la prosecución de la existencia en la tierra[62]. Si todo el mundo pudiera compartir su decisión, la criatura humana desaparecería de la faz de la tierra en unos pocos decenios. Pero los predestinados son relativamente pocos. Juan cree en la predestinación, coincidiendo así con la autoridad superior. He aquí un pesimismo que ya nada disimula.

61. Es posible que, significativamente, aquí no se esté hablando ya de la «muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, raza, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero», mencionada en Ap 7, 9.

62. Estos *parthenoi* se incriben propiamente en el contexto del culto a la Gran Madre, ya que se corresponden con los *galloi* castrados. Al respecto cf. el extraño pasaje de Mt 19, 12, donde se habla de los eunucos que se «hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos», al igual que los sacerdotes de Cibeles, los cuales acostumbraban también a castrarse siguiendo el ejemplo de su dios solar Atis.

... pues todo lo que nace
es digno de perecer,

decía Mefistófeles.

Esta visión, sólo hasta cierto punto consoladora, es otra vez interrumpida de inmediato por la aparición de los ángeles, cargados una vez más con nuevos mensajes. El primero anuncia un Evangelio Eterno cuya quintaesencia reza como sigue: «¡Temed a Dios!». Del amor divino ya no oímos una sola palabra. Temido es únicamente lo *terrible*[63].

El Hijo del Hombre sostiene en su mano una hoz afilada y es ayudado por un ángel que enarbola también una hoz[64]. Pero la vendimia consiste en un baño de sangre sin parangón: «... y brotó sangre del lagar <en el que eran pisados los hombres> hasta la altura de los frenos de los caballos en una extensión de mil seiscientos estadios» [Ap 14, 20].

Del santuario celeste salen siete ángeles que sostienen en sus manos las copas del furor de Dios y derraman su contenido sobre la tierra [Ap 15, 6-7; 16, 1 ss.]. El argumento principal estriba en este caso en la aniquilación de la gran Prostituta de Babilonia, la contrafigura de la Jerusalén celeste. Babilonia es el correspondiente ctónico de la Mujer vestida del Sol, es decir, de la Sofía solar, pero su signo moral ha sufrido una inversión. Cuando los elegidos se han transformado en «vírgenes» en honor de la gran madre Sofía, lo inconsciente asiste como compensación a la generación de una desbocada sucesión de lascivas imágenes fantásticas. La aniquilación de Babilonia equivale, pues, no sólo a la extirpación de la lascivia, sino también a la abolición de toda alegría de vivir, tal y como se puede comprobar en Apocalipsis 18, 22 ss.:

Y la música de los citaristas y cantores,
de los flautistas y trompetas,
no se oirá más en ti;
artífice de arte alguna
no se hallará más en ti;
...
La luz de la lámpara
no lucirá más en ti;
la voz del novio y de la novia
no se oirá más en ti.

Puesto que en el momento actual nos encontramos al final del eón cristiano de Piscis, uno no puede por menos de pensar en la maldición que se ha abatido sobre el arte moderno.

63. Al respecto cf. también Ap 19, 5.
64. [Ap 14, 14.17.] Es sencillo suponer que esta figura paralela es el mismo Juan.

Como es natural, símbolos como Jerusalén, Babilonia, etc., son en todo instante polisémicos; sus significados son muchos, por lo que su interpretación puede seguir muy diferentes rumbos. Por mi parte, me limitaré a su aspecto psicológico, sin arriesgar ningún juicio sobre sus posibles relaciones con los acontecimientos históricos con ellos coetáneos.

La desaparición de toda la belleza y la alegría de vivir, el inimaginable sufrimiento de todos los seres que un día vieron la luz por primera vez en la pródiga mano del Creador, serían motivo más que suficiente para que un corazón sensible se entregara a una profundísima melancolía. Pero Juan escribe: «Alégrate por ella, cielo, y vosotros, los santos, los apóstoles y los profetas, porque al condenarla a ella (Babilonia), Dios ha juzgado vuestra causa» [Ap 18, 20]; aquí puede verse cuán profundo es el afán de venganza y el placer de destruir, y lo que significa el «aguijón en la carne».

El Cristo que acaudilla los ejércitos angélicos pisa «el lagar del vino de la furiosa ira de Dios, el Todopoderoso» [Ap 19, 15]. Su manto está «empapado en sangre» [Ap 19, 13]. Cristo cabalga sobre un *caballo blanco*[65], y bajo la espada que sale de su boca caen heridos de muerte la bestia y el «falso profeta», el cual es presumiblemente el reflejo o equivalente oscuro de Cristo —o el de Juan—, es decir, la *sombra*. Satanás es encerrado en el inframundo durante mil años, es decir, *el mismo período de tiempo que durará el reinado de Cristo*. «Después tiene <Satanás> que ser soltado por poco tiempo» [Ap 20, 3]. Astrológicamente, los mil años equivalen a la primera mitad del eón de Piscis. La liberación de Satanás pasado ese tiempo —de la que realmente no es posible figurarse que responda a otra razón— se corresponde con la enantiodromía del eón cristiano, es decir, con el Anticristo, cuya venida podía predecirse basándose en razones astrológicas. Con la expiración de un plazo del que no se indica su duración exacta, el Diablo será finalmente arrojado por toda la eternidad a un lago ardiente (pero no se le aniquilará por completo, como en el Libro de Henoc), tras lo cual la entera Creación desaparecerá [Ap 20, 10; 21, 1].

Ahora puede celebrarse la hierogamia anunciada con anterioridad, las bodas del Cordero con «su Esposa» [Ap 19, 7]. La prometida es la nueva Jerusalén que baja del cielo [Ap 21, 2]. «Su resplandor era como el de una piedra muy preciosa, como jaspe cristalino» [Ap 21, 11]. La ciudad forma un cuadrado y es de oro puro semejante al vidrio puro, al igual que sus calles. Dios mismo y el Cordero son en ella el santuario y la fuente de luz infinita. En la ciudad ya no habrá noche y nada profano entrará en ella [Ap 21, 16-27]. (Este insistir repetidamente en lo mismo viene a aca-

65. [Ap 19, 11.] Aquí podría esconderse una referencia a las especulaciones astrológicas sobre la segunda mitad del eón cristiano, a saber, Pegaso como paranatelón de Acuario.

llar una duda que no termina de disiparse.) Del trono de Dios brota el río de agua de vida, y a su lado se alzan los árboles de vida, en los cuales se esconde una evidente alusión al paraíso y a la preexistencia pleromática [Ap 22, 1-2].

Esta visión conclusiva, en la que, como es sabido, ha querido verse una alusión a la relación de la Iglesia con Cristo, tiene el significado de un «símbolo unificador», por lo que es una representación de la perfección y la totalidad. Éste es el motivo que explica la presencia de la cuaternidad, que en la ciudad cobra expresión en su cuadratura, en el Paraíso, en el río de cuatro brazos, en Cristo, en los cuatro evangelistas, y en Dios, en los cuatro vivientes. Mientras que el círculo alude a la esfericidad del cielo y al ser omniabarcante de la divinidad (pneumática), el cuadrado hace referencia a la tierra[66]. El cielo es masculino, pero la tierra es femenina. Por ello, Dios reina en el cielo, mientras que la sabiduría reina en la tierra, como ella misma dice en el Eclesiástico: «En la ciudad amada me hizo descansar, y en Jerusalén está mi poder». La sabiduría es la «madre del amor hermoso» [Si 24, 11.18], y cuando Juan convierte a Jerusalén en la Esposa, está seguramente inspirándose en el Eclesiástico. La ciudad es la Sofía, la cual estaba ya junto a Dios antes de todo tiempo, y se une de nuevo a él en matrimonio sagrado al final de los tiempos. La Sofía es femenina, y en cuanto tal coincide con la tierra —de la que, como dice un Padre de la Iglesia, nació Cristo*— y, por tanto, con la cuaternidad de la teofanía de Ezequiel, es decir, con la manifestación de los cuatro seres. Análogamente a como la Sofía es un símbolo de la autorreflexión de Dios, los cuatro serafines son un símbolo de la consciencia de Dios y de sus cuatro aspectos funcionales. A ello aluden también los muchos ojos [Ez 1, 18] que han sido reunidos en los cuatro seres. Se trata de una síntesis dividida en cuatro partes de las luminosidades inconscientes, y con ella se corresponde la tetramería del *lapis philosophorum*, de la que se hace eco la descripción de la ciudad celeste: en ella todo está iluminado por el resplandor de las piedras preciosas, el cristal y el vidrio, en perfecta correspondencia con la visión de Dios arriba citada. Del mismo modo que la hierogamia une a Yahvé con la Sofía (la *sekina* de la Cábala), restableciendo así el estado inicial pleromático, la descripción paralela de Dios y su ciudad es

66. En China el cielo es redondo y la tierra cuadrada.

* Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, XIII (en Migne, PL, col. 635): «... aquella tierra virginal todavía no humedecida por la lluvia ni fecundada por las aguas, de la que el hombre fue formado y de la que Cristo se ha hecho ahora carne naciendo de una virgen» («... illa terra virgo nondum pluviis rigata, nec imbribus foecundata, ex qua homo tunc plurimum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est»). Cf. *Psicología y religión* (OC 11,1), § 107, así como *Tipos psicológicos* (OC 6,1), § 443.

señal de la identidad de sus naturalezas: los dos son originalmente un mismo ser originario hermafrodita, un arquetipo de la máxima universalidad.

Sin duda, este final alberga la solución definitiva al terrible conflicto que es la existencia. Pero la solución no consiste en la reconciliación de los opuestos, sino en su definitivo desgarramiento. Con ello, los hombres que están destinados a salvarse pueden hacerlo identificándose con el anverso luminoso y pneumático de Dios. Pero, al parecer, esta identificación tiene como presupuesto indispensable la renuncia a la propagación y a la vida sexual en cuanto tal.

15

El Apocalipsis es, por un lado, tan personal y, por otro, tan arquetípico y colectivo, que sin duda es necesario prestar atención a ambos aspectos. En la actualidad, el interés empezaría por concentrarse sin duda alguna en la persona de Juan. Como se ha indicado ya, entra dentro de lo posible que el Juan de las Epístolas y el Juan del Apocalipsis sean una misma persona. Los datos psicológicos abogan a favor de esta hipótesis. La «Revelación» fue experimentada por un cristiano de los primeros tiempos que, probablemente, fue una autoridad y tuvo que vivir una vida ejemplar y encarnar ante los ojos de su comunidad las virtudes cristianas de la verdadera fe, la humildad, la paciencia, la entrega, el amor desinteresado y la renuncia a todos los placeres mundanos. A la larga, todo esto puede ser demasiado incluso para los mejores. Irritabilidad, malos humores y explosiones afectivas son los síntomas clásicos de la virtud crónica[67]. Pero tal vez sean las palabras del mismo Juan las que mejor puedan iluminarnos sobre su actitud cristiana:

> Queridos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor... En esto consiste el amor: no en que *nosotros* hayamos amado a Dios, sino en que él *nos* amó y nos envió a su Hijo como víctima de expiación por nuestros pecados. Queridos, si Dios nos ha amado de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros... Y nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es amor: y el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él... No cabe temor en el amor... quien teme no ha alcanzado la plenitud en el amor... Si alguno dice: «Yo amo a Dios», y odia a su hermano, es un mentiroso... Y nosotros

67. No sin motivo dio Cristo al apóstol Juan el sobrenombre de «hijo del trueno» [Mc 3, 17]

hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano*.

¿Quién es entonces el que detesta a los nicolaítas? ¿Quién arde en deseos de venganza y desea acostar a Jezabel en el lecho del dolor y herir de muerte a sus hijos? ¿Quién no se cansa jamás de urdir sangrientas fantasías? Pero seamos psicológicamente justos: no es la consciencia de Juan la que imagina todas estas fantasías, sino ellas las que embisten contra su consciencia en una violenta «visión», y se abalanzan sobre él con inesperada y no deseada vehemencia, con una intensidad que, como se ha indicado ya, desafía todo lo que de ordinario hubiéramos esperado como compensación a una actitud consciente un tanto unilateral.

He tenido la oportunidad de examinar muchos sueños compensatorios de cristianos creyentes, personas que se engañaban con respecto a su verdadera naturaleza anímica y se figuraban que poseían una constitución diferente de la que se correspondía con la realidad. Pero jamás he visto nada que ni de lejos pudiera compararse con las brutales antítesis de la «Revelación» de Juan, a no ser, claro está, que se tratara de una severa psicosis. Sin embargo, Juan no nos da ningún motivo para llegar a un diagnóstico semejante. El Apocalipsis no es lo suficientemente confuso, es demasiado coherente, no es lo suficientemente subjetivo y grotesco para ello. Si tenemos en cuenta cuál es su objeto, sus afectos están más que justificados. Su autor no tiene por qué ser un psicópata desequilibrado. Basta con que sea un hombre apasionadamente religioso con una psique por lo demás bien ordenada. Pero este hombre tiene que mantener una relación muy intensa con Dios, y esta relación le expone a una erupción que sobrepasa en gran medida todo lo personal. El hombre realmente religioso, el hombre al que se concede al mismo tiempo la oportunidad de ampliar extraordinariamente su consciencia, tiene que contar con esos peligros.

En efecto, la meta de las visiones apocalípticas no estriba en que el hombre ordinario Juan llegue a saber cuán enorme sombra se agazapa bajo su naturaleza luminosa, sino en abrir los ojos del vidente a la inconmensurabilidad de Dios, pues quien ama, conoce a Dios. Puede decirse que precisamente porque Juan amó a Dios e hizo todo lo que estaba en su mano para amar también a sus semejantes, se dio de bruces con la «gnosis», con el conocimiento de Dios. Así, al igual que Job, Juan contempló la naturaleza furiosa y terrible de Yahvé, por lo que vivió la experiencia

* 1 Jn 4, 7-21. Para el siguiente apartado cf. Ap 2, 6; 2, 20 ss.

de que el evangelio del amor era unilateral y lo completó con el evangelio del temor: *Dios puede ser amado y debe ser temido*.

Con ello, el campo visual del vidente transciende con mucho la primera mitad del eón cristiano: Juan barrunta que, después de un milenio, dará comienzo la era del Anticristo, un indicio evidente de que Cristo no es forzosamente el vencedor. Juan se adelanta a los alquimistas y a Jacob Böhme. Juan se siente tal vez implicado personalmente en el drama divino cuando anticipa la posibilidad de ese nacimiento de Dios en el hombre que fuera ya presentido por los alquimistas, el Maestro Eckhart y Angelus Silesius. Con ello, Juan esboza el programa del entero eón de Piscis, con su dramática enantiodromía y su oscuro final, que todavía no hemos vivido y ante cuyas posibilidades, genuina y verdaderamente apocalípticas, tiembla la humanidad. Los cuatro siniestros jinetes, los amenazadores sones de las trompetas y las airadas copas que han de derramarse sobre el mundo, aguardan ya su hora, siguen aguardando todavía su hora: la bomba atómica está ya suspendida sobre nosotros como una espada de Damocles, y tras ella acechan las posibilidades incomparablemente más espantosas de la guerra química, la cual podría hacer sombra incluso a los terrores del Apocalipsis. «Acuario inflama los salvajes poderes de Lucifer» («Luciferi vires accendit Aquarius acres»). ¿Quién podría decir en serio que Juan se equivocó al prever al menos las posibilidades que se ciernen ya sobre nuestro mundo al final del eón cristiano? Juan sabe también que en el pleroma divino existe por siempre el fuego en el que será atormentado el Diablo. Dios presenta un doble aspecto terrible: un océano de misericordia choca con un lago de fuego, y la luz del amor ilumina una incandescente oscuridad, de la que está escrito que *ardet non lucet* (arde, pero no alumbra). He aquí el evangelio eterno (en contraposición al temporal): *Dios puede ser amado y debe ser temido*.

16

El Apocalipsis, que con razón está situado al final del Nuevo Testamento, pasa por encima de él en dirección a un futuro que se puede ya tocar con los dedos junto con todos sus terrores apocalípticos. Bastaría con que la cabeza de un Eróstrato* tomara una decisión poco meditada para que se desencadenara una catástrofe planetaria. El hilo del que pende nuestro destino se ha vuelto muy delgado. No ha sido la naturaleza, sino el «genio de la humanidad», el que se ha anudado al cuello el lazo corredizo fatal con el que puede ajusticiarse en cualquier momento. Ésta no es más que una *façon de parler* [fórmula] distinta de la empleada por Juan cuando habla de la «cólera de Dios».

Por desgracia, no tenemos ningún medio para saber cómo se habría enfrentado Juan —si estoy en lo cierto al suponer que el autor del Apocalipsis y el de las Epístolas son una misma persona—con el doble aspecto de Dios. Es perfectamente posible, más aún, incluso probable, que él no percibiera contradicción alguna. En general, es sorprendente lo poco que nos enfrentamos con los objetos numinosos, así como lo penoso que nos resulta este enfrentamiento tan pronto como nos atrevemos a acometerlo. La numinosidad del objeto dificulta su manejo conceptual, pues la afectividad entra en todo momento en juego. Uno se siente escindido entre los pros y los contras, y en estas cuestiones la «objetividad absoluta» es más difícil de alcanzar que en ninguna otra ocasión. Si uno tiene convicciones religiosas positivas, es decir, si «cree», siente que las dudas son algo sumamente desagradable y a la vez tiene miedo de ellas. Por este motivo, prefiere no analizar el objeto de su fe. Si no se tienen convicciones reli-

* Eróstrato destruyó en 365 a.C. el templo de Artemisa en Éfeso a fin de eternizar su nombre.

giosas, uno se confiesa la sensación de déficit con desagrado y alardea en voz alta de ilustrado o hace alusión, al menos, a la noble sinceridad de su agnosticismo. Desde este punto de vista es muy difícil conceder que el objeto religioso sea numinoso, y uno tampoco permite que su numinosidad le impida seguir pensando críticamente, pues podría darse la desagradable posibilidad de que la fe en la ilustración o el agnosticismo se tambalearan. A la postre, ambos, el ilustrado y el agnóstico, intuyen, aunque sin saberlo, que sus argumentos son insatisfactorios. La ilustración opera con un inadecuado concepto racionalista de la verdad, y apunta, por ejemplo, que afirmaciones como la de que Jesús nació de una Virgen, fue Hijo de Dios, resucitó de entre los muertos, etc., no son otra cosa que simples disparates. El agnosticismo afirma que no tiene ningún conocimiento de Dios o de cualquier otro tipo de realidades metafísicas, y pasa por alto que los hombres no *tienen* convicciones metafísicas, sino que *son poseídos por ellas*. Ambas posturas están poseídas por la razón, la cual representa aquí el papel de árbitro supremo indiscutible en estas cuestiones. ¿Pero quién es la «razón»? ¿Por qué tendría que ser suprema? ¿Acaso no es cierto que *lo que está ahí* es una instancia superior a la del juicio racional, como nos muestran tantos y tantos ejemplos de la historia del espíritu? Por desgracia, incluso los defensores de la «fe» operan con argumentos igual de fútiles, sólo que en la dirección inversa. Sólo de una cosa no se puede dudar, y es de que existen declaraciones metafísicas que son apasionadamente afirmadas y negadas a causa, justamente, de su numinosidad. Este hecho arroja el fundamento empírico seguro del que es preciso partir; constituye, en efecto, un fenómeno psíquico, y en cuanto tal su realidad es objetiva. Como es natural, dentro de él hay que incluir todas las afirmaciones que han sido alguna vez numinosas o lo siguen siendo, incluidas las contradictorias entre sí. Es preciso tener en cuenta el conjunto de *todas* las declaraciones religiosas.

17

Volvamos a la cuestión del enfrentamiento con el paradójico concepto de Dios puesto al descubierto en las páginas del Apocalipsis. El cristianismo estrictamente evangélico no necesita enfrentarse con él, pues en definitiva ha acuñado como principal contenido de fe un concepto de Dios que, en contraposición a Yahvé, coincide con la quintaesencia del bien. Las cosas habrían sido muy diferentes, ciertamente, si el Juan de las Epístolas hubiera podido o hubiera tenido que enfrentarse con el Juan del Apocalipsis. En este sentido, las generaciones posteriores pudieron pasar por alto fácilmente el oscuro contenido del Apocalipsis, ya que no hubiera sido lícito poner en peligro irreflexivamente las conquistas específicamente cristianas. Pero para los hombres de nuestros días la situación es muy distinta. Nosotros hemos vivido hechos tan insólitos y estremecedores que la pregunta de si estos hechos pueden reconciliarse todavía de algún modo con la idea de un Dios bondadoso se ha vuelto perentoria. Aquí no se trata ya de un problema técnico de interés exclusivamente teológico, sino de una pesadilla religiosa que afecta a toda la humanidad y a cuyo tratamiento puede —y acaso debe— contribuir también con una palabra un profano, como yo, en cuestiones teológicas.

Más arriba he expuesto ya las conclusiones a las que, a mi juicio, tiene uno inevitablemente que llegar cuando posa en la tradición el ojo crítico del *common sense*. En tales circunstancias, cuando uno se ve confrontado de este modo con un concepto paradójico de Dios y, al mismo tiempo, como hombre religioso, mide todas las dimensiones del problema, pasa a encontrarse en la misma situación en la que se encontraba el autor del Apocalipsis, del cual nos es lícito suponer que fue un cristiano convencido. Su posible identidad con el Juan de las Epístolas pone al descubierto toda la gravedad de la contradicción. ¿En qué relación se encuentra este

hombre con Dios? ¿Cómo soporta la contradicción intolerable en el ser de la divinidad? Aunque no sabemos nada de sus decisiones conscientes, creemos que la visión de la parturienta solar nos ofrece un punto de apoyo para averiguarlo.

La naturaleza paradójica de Dios desgarra también al hombre en sus opuestos y, al parecer, lo expone a un conflicto insoluble. ¿Qué sucede ahora en un estado semejante? Aquí estamos obligados a cederle la palabra a la psicología, pues ésta es la suma de todas las observaciones y descubrimientos que ella misma ha ido reuniendo en la observación de severos estados conflictivos. Existen, por ejemplo, colisiones entre deberes que nadie sabe a ciencia cierta cómo solucionar. La consciencia sabe únicamente que *tertium non datur*. Por ello, en estos casos el médico le aconseja a su paciente que espere, ya que podría suceder que su inconsciente produjera un sueño y que éste propusiera como solución un *tertium* irracional y, por tanto, imprevisto e inesperado. La experiencia nos enseña que en los sueños aparecen de hecho *símbolos de naturaleza unificadora*, entre los cuales los más frecuentes son el del motivo del héroe niño y el de la cuadratura del círculo, es decir, la unión de los opuestos. Aquellos a los que no les sea posible acceder a las experiencias específicamente médicas podrán hacerse con instructivos materiales en los cuentos y, en especial, en la alquimia. El verdadero objeto de la filosofía hermética está representado, en efecto, por la *coniunctio oppositorum*. Esta filosofía bautiza a su «hijo» con diversos nombres: «piedra» (por ejemplo, el carbunclo), «homúnculo», *filius sapientiae* e, incluso, *homo altus*. Es justamente con esta figura con la que nos encontramos en el Apocalipsis en el hijo de la Mujer vestida del Sol. La historia de su alumbramiento es una paráfrasis del nacimiento de Cristo, y esta paráfrasis fue repetida por los alquimistas en reiteradas ocasiones en forma modificada, pues éstos colocaron a su piedra en un plano paralelo al de Cristo (una equiparación que, excepto en una sola ocasión, nunca guardó relación con el Apocalipsis). Este motivo, de nuevo sin tener relación con la alquimia, vuelve a hacer aparición en los sueños de los hombres de nuestros días en la forma y las situaciones correspondientes, y en todos los casos se trata de una síntesis de la claridad y la oscuridad, como si nuestros conciudadanos sospecharan, igual de bien que los alquimistas, qué clase de problema había sido planteado por el Apocalipsis a los tiempos futuros. En torno a esta cuestión centraron sus esfuerzos los alquimistas durante casi mil setecientos años, y esta misma cuestión agobia todavía al hombre de hoy. El hombre de hoy sabe en un sentido más que los alquimistas, pero en otro sentido sabe menos que ellos. Para él, el problema ya no hace presa en la materia, como les ocurría a los autores alquímicos. Pero en términos psicológicos se le ha

vuelto mucho más agudo y, por ello, quien ahora tiene la palabra en este asunto es el psicólogo, no el teólogo, el cual ha permanecido aferrado a su lenguaje arcaico y figurado. Al tener que ocuparse de los problemas relacionados con la terapia de las neurosis, los médicos se han visto obligados, en ocasiones muy en contra de su voluntad, a examinar más de cerca el problema religioso. Yo mismo, y no sin motivo, he esperado a cumplir setenta y seis años antes de atreverme a examinar realmente la naturaleza de esas «superrepresentaciones» que condicionan nuestro comportamiento ético, tan infinitamente importante para nuestra vida práctica. Esas representaciones son, en última instancia, los principios que determinan en voz alta o en voz baja las decisiones morales de las que dependen la felicidad o la infelicidad de nuestra existencia. Todas estas dominantes culminan en un concepto positivo o negativo de Dios[68].

Desde que Juan, el autor del Apocalipsis, viviera por primera vez (tal vez inconscientemente) ese conflicto al que aboca de manera directa el cristianismo, la humanidad ha tenido que cargar con él: *Dios quiso y quiere hacerse hombre*. Seguramente, éste es el motivo de que Juan viviera en la visión un segundo nacimiento del hijo de la Madre Sofía, un alumbramiento que se caracteriza por una *coniunctio oppositorum*, es decir, un nacimiento de Dios que se adelanta al *filius sapientiae*, la quintaesencia del *proceso de individuación*. Éste es el efecto que tiene el cristianismo en un cristiano primitivo que había vivido una vida lo suficientemente larga y decidida como para poder penetrar con la mirada en un futuro lejano. La mediación de los opuestos está insinuada ya en el simbolismo del destino de Cristo, es decir, en la escena de la crucifixión, en la que el mediador ha sido crucificado entre dos ladrones, de los cuales uno irá al cielo y otro al infierno. Como no podía ser de otro modo, en la concepción cristiana los opuestos fueron encarnados por el hombre y Dios, de suerte que el primero corrió el peligro de ser identificado con el lado oscuro. Esto, y lo que de la doctrina de la predestinación cabe reconocer en ciertas insinuaciones de Cristo, influyó grandemente en Juan: sólo unos pocos predestinados desde la eternidad se salvan; la gran mayoría de la humanidad perece en la catástrofe final. La antítesis entre el hombre y Dios propia de la doctrina cristiana podría ser una herencia yahvista oriunda de esos primeros tiempos en los que el problema metafísico consistía exclusivamente en la relación de Yahvé con su pueblo. El temor a Yahvé era todavía demasiado grande —no obstante la gnosis de Job— como para que

68. Psicológicamente, el concepto de Dios comprende toda idea de una realidad Última, Primera o Postrera, Suprema o Ínfima. El adjetivo empleado carece en último término de importancia.

alguien se atreviese a localizar la antinomia en la divinidad misma. Pero si no se objeta nada a esa antítesis entre el hombre y Dios, se llega —*nolens volens*— a la conclusión cristiana: *Omne bonum a Deo, omne malum ab homine*, con lo que la creatura es puesta de manera absurda en contradicción con el Creador, imputándose al mismo tiempo al hombre una grandeza directamente cósmica o demoníaca en el mal. La ciega voluntad de destrucción que se abre paso en el éxtasis de Juan procura una idea de lo que significa poner al hombre en contradicción con el Dios del bien. De optarse por esta solución, se hace gravar sobre el hombre la idea oscura de Dios, que en Job todavía ocupaba su verdadero lugar. Pero, en ambos casos, el hombre es identificado con el mal: en la primera ocasión, con la consecuencia de que el hombre se rebela contra el bien; en la segunda, con la de que se esfuerza por ser tan perfecto como su Padre del cielo.

La decisión de Yahvé de hacerse hombre es un símbolo de la evolución que debe dar comienzo cuando el hombre toma conciencia de la imagen de Dios a la que está enfrentándose[69]. Dios opera desde lo inconsciente del hombre, obligándole a armonizar y coaligar las continuas influencias contrarias a las que lo inconsciente expone a su consciencia. Lo inconsciente quiere de hecho las dos cosas: unir y separar. Por ello, es lícito que el hombre cuente siempre, en sus ensayos conciliadores, con la ayuda de un Defensor metafísico, como acertó ya a reconocer claramente Job. Lo inconsciente quiere fluir en la consciencia para llegar así a la luz, pero, al mismo tiempo, siembra de obstáculos ese mismo propósito, pues lo que propiamente le gustaría es seguir permaneciendo inconsciente. Lo diré de otro modo: Dios quiere hacerse hombre, pero no del todo. El conflicto que hace presa en su naturaleza es tan grande, que la única moneda que puede comprar la encarnación estriba en que Dios mismo soborne las iras de su lado oscuro con una autoinmolación expiatoria.

Dios encarnó primeramente el bien, para crear así, como puede presumirse, una base lo más sólida posible para la posterior asimilación del otro lado. De la promesa del Paráclito nos es lícito concluir que Dios quiere llegar a ser hombre *del todo*, es decir, volver a engendrarse y darse a luz en su propia creatura oscura, en el hombre aún no liberado del pecado original. El autor del Apocalipsis nos ha brindado un testimonio de la acción continuada del Espíritu Santo, es decir, de la prosecución de la encarna-

69. En la medida en que se identifica con la idea de una totalidad omniabarcante, el concepto de Dios comprende también lo inconsciente, es decir, esa psique objetiva (contrapuesta a la consciencia) que tantas veces se cruza en el camino de las intenciones y la voluntad conscientes. Rezar, por ejemplo, acrecienta el potencial de lo inconsciente; de ahí los efectos, con frecuencia inesperados, de la oración.

ción. El autor apocalíptico es un hombre creatural en el que irrumpe el Dios tenebroso de la cólera y la venganza como un *ventus urens* (un viento abrasador). (Este Juan fue tal vez el discípulo amado al que, en edad ya avanzada, le sorprendió el presentimiento de lo que estaba por venir.) Esta irrupción perturbadora engendró en él la imagen del niño divino, el futuro salvador que nace de la compañera divina, cuya imagen mora en todo varón, el niño que fuera también contemplado por el Maestro Eckhart en visión. Juan sabía que Dios no es feliz en su divina soledad y que tiene que nacer en el alma del hombre. La encarnación en Cristo es el modelo ejemplar que va implantándose progresivamente en la creatura por obra del Espíritu Santo.

Puesto que los cambios que actualmente vivimos apenas si admiten comparación con los vividos por Juan en los primeros tiempos del cristianismo, en nosotros pueden también irrumpir junto al mal toda suerte de cosas buenas, es decir, inspiradas por el amor. Por ello, no debemos esperar ser víctimas de apetencias destructivas tan radicales como las de Juan. En mi experiencia no he observado jamás nada parecido, a excepción de ciertas psicosis severas y de ciertas obsesiones criminales. En virtud de la evolución espiritual que supuso la Reforma, y en virtud, sobre todo, del desarrollo de las ciencias (las cuales, a fin de cuentas, fueron originalmente enseñadas a los hombres por los ángeles caídos) nuestra naturaleza tiene ya mucho de oscura, por lo que, de compararnos con la pureza de los santos de los primeros tiempos (y de los posteriores), no tendríamos nada de que orgullecernos. Como es natural, nuestra relativa oscuridad no nos sirve de nada. Sin duda, atenúa las acometidas de los poderes malvados, pero por otro lado nos hace más propensos a ellos y relativamente incapaces de resistirlos. Por eso, necesitamos más luz, bondad y fuerza moral, y tenemos que purificarnos a poco que podamos y hasta donde nos sea posible de esa oscuridad antihigiénica, porque, de lo contrario, no podremos asimilar ni soportar a ese Dios tenebroso, que quiere también hacerse hombre, sin irnos definitivamente a pique. Para ello son necesarias todas las virtudes cristianas, y no sólo ellas —pues el problema no es sólo moral—, sino también la *sabiduría*, esa sabiduría que ya buscara Job. Por entonces, sin embargo, la sabiduría se hallaba todavía oculta en Yahvé, es decir, Yahvé no había vuelto a acordarse de ella. El hombre superior y acabado (τέλειος), el cual representa nuestra totalidad transcendente a la consciencia en la figura del *puer aeternus* —«De apariencia cambiante, blanca y negra» («vultu mutabilis albus et ater»)*—, ha sido engendrado por un padre «desconocido» y alumbrado por la *sa-*

* Horacio, *Epistulae*, II, 2.

pientia. Fausto tuvo que transformarse en este niño y abandonar al mismo tiempo esa unilateralidad engreída que sólo ve al Diablo en lo exterior. Adelantándose a los acontecimientos, Cristo dijo una vez: «Si no os hacéis como niños...», es decir, como el niño en el que los opuestos están todavía próximos entre sí; o, dicho de otro modo, como el niño que nace de la madurez del hombre adulto, y no como el niño inconsciente que a todos nos gustaría seguir siendo. Previendo lo que iba a suceder, Cristo aludió también, como se ha dicho más arriba, al principio de una moral del mal.

Como un elemento extraño, que no ha sido introducido por ningún otro, que no pertenece a ese lugar, aparece en el torrente de las visiones apocalípticas la Mujer solar con su hijo. Esta Mujer pertenece a otro mundo, a un mundo futuro. Por ello, el niño, al igual que el Mesías judío, es arrebatado a Dios, y la Mujer ha de ocultarse por un largo período de tiempo en el desierto, donde, sin embargo, es alimentada por Dios. Pues el problema inmediato no estriba ni mucho menos en la reconciliación de los opuestos, sino en la encarnación de la luz y el bien, en la domesticación de la *concupiscentia* y en la consolidación de la *civitas Dei* antes del advenimiento, un milenio después, del Anticristo, el cual es a su vez un anuncio de los terrores del fin de los tiempos, es decir, de la epifanía del Dios colérico y vengativo. El Cordero que se ha transformado en un carnero demoníaco inaugura un evangelio nuevo, el *evangelium aeternum*, el cual, transcendiendo el amor a Dios, tiene por contenido el *temor de Dios*. Por este motivo, el Apocalipsis, al igual que el proceso de individuación clásico, concluye con el símbolo de la hierogamia, de las nupcias del hijo con la madre-esposa. Sus esponsales, sin embargo, tienen lugar en el cielo, donde no penetra «nada impuro», más allá del mundo desolado. La luz se une a la luz. Éste es el programa del eón cristiano, programa que tiene que verse cumplido antes de que Dios pueda encarnarse en el hombre creatural. Sólo al final de los tiempos se cumplirá la visión de la Mujer solar. Reconociendo esta verdad, el papa, movido sin duda también por la acción del Espíritu Santo, ha proclamado, para admiración de todos los racionalistas, el dogma de la *Assumptio Mariae*. En el tálamo celestial, María se ha unido, como prometida, con su Hijo y, como Sofía, con la divinidad[70].

70. *Constitutio Apostolica* «Munificentissimus Deus», en *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale* (1950), § 21: «Convenía que la esposa que el Padre había desposado habitara en el tálamo celestial» («Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare»); Juan Damasceno, *Encomium in Dormitionem* etc., Hom. II, 14 (en Migne, PG, XCVI, col. 742). § 26: comparación con la esposa del Cantar de los canta-

Este dogma está lleno de actualidad en todos los sentidos de esta expresión. En primer lugar, cumple figurativamente la visión de Juan[71]; en segundo lugar, guarda relación con las bodas del Cordero al final de los tiempos; y en tercer lugar, repite la anámnesis veterotestamentaria de la Sofía. Estas tres cosas predicen la encarnación de Dios; pero si bien la segunda y la tercera anuncian la encarnación en Cristo[72], la primera, en cambio, anuncia la encarnación en el hombre creatural.

res, § 29: «... así como había ascendido el arca de su santificación, así también ascendió aquel día la Virgen Madre al tálamo celestial» («... ita pariter "surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac de Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta"») (Antonio de Padua, *Sermones Dominicales,* etc.).

71. *Constitutio Apostolica*, § 27: «Y, por lo demás, los doctores escolásticos no sólo vieron la asunción de la Virgen madre de Dios en determinadas figuras del Antiguo Testamento, sino también en aquella Mujer, vestida del Sol, que contempló el apóstol Juan en la isla de Patmos» («Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo [Ap 12, 1 ss.] contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt»).

72. Las bodas del Cordero repiten la *annuntiatio et obumbratio Mariae*.

18

El interpelado es ahora el hombre. En sus manos obra un enorme poder de destrucción, y la pregunta es si se resistirá a sus deseos de utilizarlo y podrá refrenar esos deseos con el espíritu del amor y la sabiduría. Abandonado a sus exclusivas fuerzas, difícilmente lo logrará. Para conseguirlo, necesita un «Defensor» en el cielo, es decir, el niño arrebatado a Dios, el cual opera la «sanación» y la integración del hombre hasta ahora fragmentado. Sea lo que fuere lo significado por la totalidad del hombre, por el sí-mismo, empíricamente esta totalidad es una imagen de la meta de la vida, una imagen que es generada de forma espontánea por lo inconsciente y transciende los deseos y temores de la consciencia. En esta imagen cobra representación la meta de todo hombre, es decir, la realización de su totalidad e individualidad con su aquiescencia o contra ella. La *dynamis*, el motor de este proceso, es el instinto, el cual se cuida de la inclusión de todo lo que forma parte de la vida individual, con independencia de que el sujeto se muestre a favor o en contra de su inclusión, y con independencia de que sea o no consciente de lo que sucede. Subjetivamente, supone sin duda una gran diferencia que uno sepa lo que vive, entienda lo que hace y se declare o no responsable de lo que tiene la intención de hacer o ha hecho ya. Lo que significa el hecho de ser consciente o no de todas estas cosas fue ya sintetizado en una fórmula por Cristo: «... cuando sabes lo que haces, eres feliz, pero cuando no lo sabes, eres maldito y quebrantas la ley»[73]. Ante el tribunal de la naturaleza y del destino la inconsciencia no es jamás una disculpa; al contrario, sobre ella penden graves castigos. Por ello, toda naturaleza inconsciente anhela la luz de la consciencia, aunque, al mismo tiempo, se resiste a ella con gran intensidad.

73. *Codex Bezae* a Lc 6, 4; cf. *supra* [§ 696].

No hay duda de que el hecho de tomar consciencia de lo oculto, de lo mantenido en secreto, nos sume en un conflicto insoluble, o así, al menos, lo cree la consciencia. Pero los símbolos que brotan de lo inconsciente y se manifiestan en sueños apuntan a la confrontación de los opuestos, y las imágenes de la meta representan su feliz unión. Nuestra naturaleza inconsciente nos brinda aquí una ayuda empíricamente comprobable. La misión de la consciencia estriba en comprender estas insinuaciones. Pero aunque esto no suceda, el proceso de individuación prosigue su curso; la única diferencia es que somos víctimas de él, viéndonos arrastrados por el destino a esa meta ineludible a la que hubiéramos podido llegar por nuestro propio pie con sólo que hubiéramos sido pacientes y nos hubiéramos esforzado a tiempo por comprender los númenes que jalonan el curso del destino. Lo único que importa ya es si el hombre será capaz de ascender a un nivel moral superior, es decir, a un nivel superior de consciencia, mostrándose así a la altura del poder sobrehumano que pusieron en sus manos los ángeles caídos. Pero el hombre no podrá seguir avanzando si no llega a conocer mejor *su propia naturaleza*. Lamentablemente, en este sentido reina una aterradora ignorancia, así como un rechazo no menos decidido a acrecentar el conocimiento del propio ser. Pero, de todos modos, ni a las mentes de las que con mayores motivos cabría esperarlo así les es posible seguir hoy negándose a la evidencia de que algo *debería* suceder con el hombre en el aspecto psicológico. Por desgracia, ese condicional delata que no se sabe qué hacer y tampoco cuál es el camino que conduce a la meta. Siempre cabe albergar esperanzas en la inmerecida gracia de Dios, el cual oye nuestras oraciones. Pero Dios, que *no* oye nuestras oraciones, quiere también hacerse hombre, y para ello ha elegido, sirviéndose del Espíritu Santo, al hombre creatural y sus tinieblas, al hombre natural que está manchado por el pecado original y al que los ángeles caídos enseñaron las artes y las ciencias divinas. *El idóneo y, por ello, el elegido* para convertirse en el lugar de nacimiento de la encarnación progresiva es el *hombre pecador*, no el hombre inocente, pues éste se abstiene del mundo y le niega su tributo a la vida, y en él el Dios tenebroso no podría encontrar un sitio.

Desde el Apocalipsis hemos vuelto a saber que a Dios no sólo es preciso amarle, sino también temerle. *Dios nos llena de bien y mal*. De lo contrario, en efecto, nada habría que temer de él, y puesto que Dios quiere hacerse hombre, la unión de su antinomia tiene que verificarse en el ser humano. Para el hombre tal cosa representa una nueva responsabilidad. El hombre ya no puede seguir escudándose detrás de su insignificancia y nulidad, porque el Dios tenebroso ha puesto en sus manos la bomba atómica y las armas químicas, confiriéndole así poder para derramar las

apocalípticas copas de la ira sobre sus semejantes. Puesto que ese poder se ha convertido en cierto modo en un poder divino, el hombre ya no puede seguir permaneciendo ciego e inconsciente. El hombre tiene que conocer la naturaleza de Dios y lo que sucede en el reino metafísico para comprenderse a sí mismo y llegar de este modo a conocer a Dios.

19

La proclamación del nuevo dogma podría dar margen al examen de su trasfondo psicológico. Para mí ha sido interesante observar que, entre los muchos artículos publicados, tanto por católicos como por protestantes, con ocasión de la declaración del dogma, no ha habido ni uno solo, al menos que yo sepa, en el que se haya puesto de algún modo suficientemente de relieve el motivo al que en verdad hay que reconocer como su más poderoso desencadenante, es decir, el movimiento popular y sus necesidades psíquicas. En lo esencial, todo el mundo se ha contentado con abundar en eruditas consideraciones histórico-dogmáticas, huérfanas de toda relación con el acontecer religioso vivo. Pero a todo aquel que haya seguido con atención las frecuentes apariciones marianas de las últimas décadas y haya examinado su significado religioso, le era ya posible saber lo que en verdad estaba ocurriendo. El simple hecho de que muchas veces fueran niños los que tenían las visiones, debería haber dado ya mucho que pensar, porque en este tipo de casos el verdadero protagonista es siempre lo inconsciente colectivo. Por lo demás, parece que el papa tuvo varias visiones de la Madre de Dios con motivo de la declaración del dogma. Desde hace algún tiempo podía saberse que por las masas se abría paso un profundo deseo de que la intercesora y mediadora ocupase por fin su puesto junto a la Santísima Trinidad y fuera recibida «en el Reino celestial como la esposa de Dios y la Reina del cielo». Que la Madre de Dios moraba allí viene dándose por descontado desde hace ya más de mil años, y de que la Sofía estaba ya junto a Dios desde antes de la Creación estábamos ya enterados por los libros del Antiguo Testamento. La teología faraónica del antiguo Egipto pone en nuestro conocimiento que Dios puede hacerse hombre en una madre humana, y los hombres prehistóricos estaban ya al corriente de que el último fundamento de la divinidad comprende tanto lo masculino

como lo femenino. Pero una verdad de esta naturaleza no cobra realidad en el tiempo hasta que no es proclamada o redescubierta solemnemente. Psicológicamente, el hecho de que la esposa divina se haya unido a su esposo en 1950 tiene mucho que decir de nuestra época. Como es natural, a la hora de interpretar este acontecimiento no sólo es preciso prestar atención a los argumentos esgrimidos en la bula, sino también a la prefiguración de las bodas del Cordero en el Apocalipsis y a la anámnesis veterotestamentaria de la Sofía. La unión nupcial en el tálamo tiene el significado de una hierogamia, la cual es a su vez la etapa que precede a la encarnación, es decir, al nacimiento de ese salvador al que se ha tenido desde la Antigüedad por el *filius solis et lunae*, el *filius sapientiae* y el equivalente de Cristo. Por ello, cuando el pueblo da albergue al anhelo de enaltecer a la Madre de Dios, lo que esta tendencia significa, llevada a sus últimas consecuencias, es que desea que nazca un salvador, un pacificador, un «mediador que ponga paz entre los enemigos» («mediator pacem faciens inter inimicos»). Aunque este salvador ha nacido ya desde siempre en el pleroma, su nacimiento en el tiempo no puede verificarse a menos de que sea percibido, reconocido y declarado (*declaratur*) por el hombre.

El motivo y el contenido del movimiento popular que ha contribuido, entre otros factores, a que el papa se decidiera a efectuar la transcendental *declaratio solemnis* del nuevo dogma, no estriba en un *nuevo* nacimiento de Dios, sino en su progresiva encarnación, la cual dio comienzo con Cristo. Frente al dogma, los argumentos histórico-críticos pecan de imparciales; de hecho, con su concurso, al igual que con el de esos temores subjetivos a los que han conferido expresión los arzobispos anglicanos, uno no da, por desgracia, ni siquiera en el blanco. En primer lugar, la declaración del dogma no introduce ningún cambio en la concepción católica, la cual cuenta ya con más de mil años de existencia; y, en segundo lugar, el desconocimiento de que Dios quiere hacerse hombre eternamente, y de que éste es el motivo de que se encarne progresivamente en el tiempo por medio del Espíritu Santo, da mucho que pensar y no puede significar sino que el punto de vista protestante manifestado en dichos temores ha perdido la iniciativa al no entender los signos de los tiempos y no prestar atención a la acción progresiva del Espíritu Santo. Obviamente, el punto de vista protestante ha perdido el contacto con los potentes procesos arquetípicos que se desarrollan en el alma del individuo y en la de las masas y con aquellos símbolos[74] que están destinados a servir de con-

74. El rechazo papal del simbolismo psicológico podría explicarse diciendo que lo que verdaderamente le interesa al papa es acentuar la realidad del hecho metafísico. Obedeciendo al general menosprecio cosechado por la psique, cualquier intento por tratar de

trapeso a la apocalíptica situación de nuestro mundo. En apariencia, el punto de vista protestante ha sucumbido a un historicismo racionalista que ya no es capaz de comprender la acción del Espíritu Santo en lo oculto del alma. De ahí que ya no pueda comprender ni aceptar una nueva revelación del drama divino.

Esta circunstancia me ha llevado a mí, un profano *in theologicis*, a empuñar una vez más la pluma a fin de exponer mi opinión sobre estas oscuridades. Mi ensayo se fundamenta en la experiencia psicológica que he ido atesorando a lo largo de mi dilatado itinerario vital. Yo no menosprecio al alma en absoluto, y lo último que me figuro es que el acontecer psíquico tenga que convertirse en simple humo por el mero hecho de intentar dar razón de él. El psicologismo sigue siendo una forma de pensar mágica y primitiva, con la cual se espera poder exorcizar la realidad de la psique valiéndose de fórmulas mágicas, a la manera, por ejemplo, de los proctofantasmistas del *Fausto*:

> ¿Pero todavía estáis ahí? Es inaudito.
> ¡Desapareced de una vez! ¡Ya os hemos explicado!

Mal aconsejado estaría quien quisiera identificarme con tan infantil punto de vista. Pero el caso es que me han preguntado ya tantas veces si creo o no en la existencia de Dios, que hasta cierto punto me preocupa que pueda considerárseme, mucho más a menudo de lo que yo mismo me figuro, como un «psicologista». Lo que la gente pasa casi siempre por alto o no acaba de entender es que, desde mi punto de vista, la psique es real. La gente, en efecto, cree únicamente en los hechos físicos, por lo que no le queda otro remedio que concluir que el verdadero constructor de la bomba atómica habría sido el uranio o, en su defecto, los instrumentos del laboratorio. Pero esto es tan absurdo como suponer que el responsable de su construcción sería una psique carente de realidad. Dios es un hecho evidentemente psíquico y no físico. Lo diré de otro modo: Dios es un hecho del que contamos con evidencias psíquicas, pero no con evidencias físicas. Por ello, a esta gente sigue igualmente sin entrarle todavía en la cabeza que la psicología de la religión se divide en dos campos que hay que mantener rigurosamente separados: la psicología del hombre religio-

comprender adecuadamente los hechos en términos psicológicos es de inmediato acusado de psicologista. Como es natural, es necesario proteger al dogma contra este tipo de abusos. Pero cuando la física trata de explicar la luz, nadie espera que por ello la luz vaya a desaparecer. En cambio, de la psicología se piensa que todas sus explicaciones tienen que saldarse con la desaparición de lo explicado. Por supuesto, no puedo esperar que cualquier *collegium* competente tenga conocimiento de mi personal y diferente punto de vista.

so, por un lado, y la psicología de la religión o de los contenidos religiosos, por otro.

Han sido, sobre todo, las experiencias reunidas en este último campo las que me han animado a intervenir en la discusión del problema religioso y, en particular, en el *pro et contra* del dogma de la asunción, al que yo, dicho sea de paso, considero como el acontecimiento religioso más importante desde los días de la Reforma. Para el entendimiento no psicológico tal cosa constituye una *petra scandali*: ¿Cómo es posible que se quiera hacer pasar por digna de crédito una declaración —la de que la Virgen ascendió físicamente al cielo— hasta tal punto huérfana de pruebas? Para el entendimiento psicológico, en cambio, la argumentación papal discurre de acuerdo con una lógica intachable, pues se apoya, en primer lugar, en las prefiguraciones de rigor y, en segundo lugar, en una tradición oral que cuenta con más de mil años de antigüedad. El material que viene a demostrar la existencia del fenómeno psíquico es por ello más que suficiente. Que el hecho de esta suerte afirmado defina una imposibilidad física no hace en absoluto al caso, porque todas las afirmaciones religiosas expresan imposibilidades físicas. Si no lo hicieran así, deberían ser tratadas, como ya se ha dicho, por la ciencia natural. Pero todas estas afirmaciones hacen referencia a la *realidad del alma*, no a la *physis*. Por lo que se siente realmente mortificado el punto de vista protestante es por la infinita aproximación de la deípara a la divinidad, así como por el perjuicio que tal cosa acarrea a la supremacía de Cristo, a la que el protestantismo se aferró sin darse cuenta de que la himnología protestante está plagada de alusiones al «esposo divino», que ahora, súbitamente, se encuentra con que no tiene una esposa de igual rango. ¿O es que este «esposo» no era concebido, a la manera psicologista, más que como una simple metáfora?

Las consecuencias de la declaración papal son incalculables y dejan el punto de vista protestante a merced del *odium* de una mera *religión de varones que no conoce ninguna representación metafísica de la mujer*, y, por ende, en una situación muy similar a la de la religión de Mitra, a la que este prejuicio acarreó no pocas desventajas. Está claro que el protestantismo no ha prestado la suficiente atención a los signos de los tiempos, los cuales apuntan hacia la igualdad de derechos de la mujer. Esta igualdad de derechos reclama, en efecto, un anclaje metafísico en la figura de una mujer «divina», la esposa de Cristo. Del mismo modo que la persona de Cristo no puede ser substituida por una organización, la esposa tampoco puede serlo por la Iglesia. Lo femenino reclama una representación tan personal como la de lo masculino.

Con todo, con la proclamación del dogma de la *assumptio* la Virgen no ha alcanzado el *status* de una diosa desde un punto de vista dogmáti-

co, aunque como *mediatrix* y Señora del cielo (en contraste con el príncipe del mundo sublunar, Satán) María posee en términos funcionales un rango prácticamente equivalente al de Cristo, el rey y mediador. En cualquier caso, la posición de la Virgen satisface las demandas del arquetipo. El nuevo dogma renueva la esperanza de que el alma vea cumplido el anhelo que tan hondamente la conmueve, es decir, el de que los opuestos ahora sometidos a tan peligrosas tensiones alcancen la paz y el equilibrio. Todos estamos afectados por estas tensiones, y todos las experimentamos en nuestra propia inquietud, tanto más inquieta cuantas menos posibilidades vemos de ponerle fin por medios racionales. Por ello, no es extraño que en las profundidades de lo inconsciente colectivo, y a la vez en las masas, brote la esperanza, y aun la expectativa, de que se produzca una intervención divina. La declaración del papa ha venido a conferir una expresión consoladora a este anhelo. ¿Cómo ha sido siquiera posible que el punto de vista protestante no lo haya visto así? Lo único que puede decirse para explicar esta falta de comprensión es que los símbolos dogmáticos y las alegorías hermenéuticas han perdido su sentido para el racionalismo protestante. Otro tanto habría que decir, al menos en cierta medida, de la oposición que también existe en el seno de la Iglesia católica contra el nuevo dogma o contra la elevación a dogma de lo que hasta ahora era sólo una doctrina. Pero, con todo, un cierto racionalismo se compadece mejor con el protestantismo que con la actitud católica. Esta última deja el campo libre al proceso evolutivo secular del símbolo arquetípico y hace que prevalezca su figura original, desentendiéndose tanto de las dificultades que apareja su intelección como de las objeciones críticas. La Iglesia católica da prueba de su carácter maternal permitiendo que el árbol que nace de su seno se desarrolle siguiendo sus propias leyes. El protestantismo, en cambio, comprometido con un espíritu de naturaleza paternal, no sólo surge originalmente de un enfrentamiento con el espíritu mundano de la época, sino que luego prosigue esta disputa con las corrientes espirituales de la época respectiva, pues el *pneûma*, conforme a su naturaleza prístina de un viento, es dúctil y se halla constantemente en devenir, recordando unas veces al agua, y otras al fuego. El *pneûma* puede alejarse de sus orígenes, e incluso errar su camino y perderse, cuando es violentado en exceso por el espíritu de la época. El espíritu protestante, para cumplir su misión, tiene que ser inquieto y, en ocasiones, incómodo, y aun revolucionario, a fin de garantizar que la tradición pueda influir sobre los cambios de signo sufridos por las ideas mundanas. Las sacudidas que el espíritu protestante sufre durante este enfrentamiento modifican e insuflan a la vez nueva vida a la tradición, la cual, durante su largo y secular proceso, acabaría finalmente por fosilizarse y perder su efi-

cacia si no fuera por estas perturbadoras intervenciones. Pero el protestantismo no ganaría otra cosa que un vivir miserable limitándose a criticar y oponerse a todo lo que emprende el cristianismo católico, si no repara —acordándose para ello de que la cristiandad está formada por dos campamentos separados, o, mejor, por una pareja de hermanos desunida— en que, aparte de defender su propia forma de existencia, tiene también que reconocer el derecho del catolicismo a existir. Un hermano que quisiera privar de la vida a su hermano mayor por motivos teológicos sería con razón tachado de inhumano —para no hablar de otros valores cristianos—, y viceversa. Una crítica puramente negativa no es constructiva. Lo único que la justifica como crítica es su carácter creador. Por ello, creo que sería provechoso que el protestantismo admitiese, por ejemplo, que el nuevo dogma ha supuesto para él un *shock*, y que tal cosa no sólo ha obedecido a que este dogma haya venido a iluminar dolorosamente el abismo que separa a ambos hermanos, sino a que dentro del cristianismo ha tenido lugar también un proceso que está sustentado por bases que cuentan con una larga historia y por el cual el cristianismo se ve alejado del ámbito de las ideas mundanas en un grado mucho mayor que en cualquier otra situación pretérita. El protestantismo sabe —o debería saber— que su existencia debe mucho a la Iglesia católica. ¿Qué le quedaría todavía al protestante, de mucho o de poco, si ya no pudiera protestar ni criticar? A la vista del escándalo intelectual que implica el nuevo dogma, el protestantismo debería acordarse de su responsabilidad cristiana («¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?») e investigar con toda seriedad las razones que en voz alta o en voz baja se han mostrado determinantes para la declaración del nuevo dogma. De acometerse esta tarea, sería preciso abstenerse de fáciles sospechas, y se haría bien en aceptar que detrás del dogma se esconde algo más importante que el capricho del papa. También sería de desear que el protestantismo comprendiera que con el nuevo dogma le ha nacido una nueva responsabilidad ante el espíritu mundano de la época, pues ya no puede limitarse a desacreditar frente al mundo a esa hermana para él problemática. Si el protestantismo no quiere perder su propia estimación, tiene que ser justo con su hermana, pese a lo antipática que ésta le resulte. Con este fin, el protestantismo podría, por ejemplo, aprovechar lo favorable de la situación para plantearse de una vez por todas la pregunta por lo que significan, más allá de su literalidad, no sólo el nuevo dogma, sino también todas las demás afirmaciones más o menos dogmáticas. Puesto que su dogmática arbitraria y vacilante, y su estructura eclesiástica relajada y escindida por divisiones, no le permiten permanecer rígido e inaccesible al espíritu del tiempo, y puesto que, además, conforme a su compromiso con el espíritu, el protestantismo debe enfrentarse en mayor medida con

el mundo y sus ideas que con el buen Dios, sería aconsejable que, con ocasión de la entrada de la Madre de Dios en el tálamo celestial, el protestantismo asumiera la grandiosa tarea de acometer una nueva interpretación de las tradiciones cristianas. Tratándose de verdades que hunden profundamente sus raíces en el alma, y de las que nadie que tenga siquiera un mínimo de inteligencia puede dudar, tiene que ser posible solucionar esta tarea. Para ello se necesita libertad de espíritu, la cual, como es sabido, sólo está garantizada en el protestantismo. La *assumptio* propina una bofetada en el rostro a la orientación racionalista o historicista, y seguirá propinándosela de aquí a la eternidad mientras nos empecinemos en aferrarnos a los argumentos de la razón y de la historia. Si alguna vez una cosa ha pedido que se la entendiera psicológicamente, ha sido en esta ocasión, porque el mitologema que aquí aflora a la luz es hasta tal punto evidente, que habría que empeñarse en estar ciego para no ver su naturaleza simbólica, es decir, su susceptiblidad de ser interpretado simbólicamente.

La elevación de la *assumptio* a la categoría de un dogma implica que el pleroma está asistiendo a una hierogamia. Por su parte, esta última supone, como se ha dicho ya, que los tiempos venideros serán testigos del nacimiento de un niño divino, el cual, respondiendo a la tendencia divina a la encarnación, elegirá al hombre empírico como lugar de nacimiento. Este proceso metafísico es lo que la psicología de lo inconsciente conoce como el *proceso de individuación*. En la medida en que este proceso discurre generalmente de forma inconsciente, como lo ha hecho siempre, no significa nada más que lo que la bellota significa para la encina, la ternera para la vaca, y el niño para el adulto. Pero cuando el proceso de individuación se torna consciente, la consciencia tiene con este fin que enfrentarse a lo inconsciente y conseguir que los opuestos guarden entre sí un recíproco equilibrio. Dado que esto no es posible lógicamente, se tiene necesidad de *símbolos*, los cuales posibilitan la unión irracional de los opuestos. Los símbolos son creados espontáneamente por lo inconsciente y amplificados por la consciencia. Los símbolos más importantes de este proceso se centran en la descripción del *sí-mismo*, es decir, de la totalidad del hombre, el cual se compone de aquello de lo que éste es consciente y de los contenidos de lo inconsciente. El sí-mismo es el τέλειος ἄνθρωπος, el hombre completo, cuyos símbolos son el niño divino o sus sinónimos. Este proceso, que aquí nos hemos limitado a sintetizar de forma sumaria, cabe observarlo en todo momento en el hombre moderno, o puede comprobarse releyendo los documentos de la filosofía hermética de la Edad Media. Quien conozca ambos fenómenos, la psicología de lo inconsciente y la filosofía alquímica, no podrá por menos de asombrarse del paralelismo de sus respectivas simbologías.

Las diferencias entre el proceso de individuación que discurre de forma natural, es decir, inconscientemente, y el proceso de individuación consciente, son enormes. En el primer caso, la consciencia no interviene jamás, y, por ello, el final es tan oscuro como el principio. En el segundo caso, son tantas las oscuridades que salen a la luz, que junto a la iluminación de la personalidad la consciencia gana ineludiblemente en amplitud y penetración. El enfrentamiento entre la consciencia y lo inconsciente no sólo tiene que cuidarse de que la luz que brilla en las tinieblas sea comprendida por ellas, sino también de que la primera reciba a las segundas. El *filius solis et lunae* es tanto un símbolo como una posibilidad de que la unión de los opuestos se verifique. Es el alfa y la omega del proceso, el *mediator* e *intermedius*. *Habet mille nomina*, decían los alquimistas, indicando con ello que el origen y la meta del proceso de individuación es una realidad anónima e inefable.

Que la divinidad obra en nosotros sólo podemos constatarlo por medio de la psique. Sin embargo, no podemos saber a ciencia cierta si esas influencias proceden de Dios o de lo inconsciente, es decir, no podemos determinar si la divinidad y lo inconsciente son dos magnitudes distintas. Ambos, divinidad e inconsciente, conforman conceptos límite con los que se alude a contenidos transcendentales. Pero empíricamente es posible comprobar con las suficientes garantías que lo inconsciente alberga un arquetipo de la totalidad que se manifiesta de forma espontánea en sueños, etc., y que existe una tendencia independiente de la voluntad consciente a vincular los demás arquetipos con este centro. Por ello, es probable que el arquetipo de la totalidad ocupe en sí mismo una cierta posición central, la cual hace que se aproxime a la imagen de Dios. Esta semejanza se ve apoyada, muy especialmente, por el hecho de que el arquetipo genere una simbología con la que viene caracterizándose y simbolizándose a la divinidad desde hace ya mucho tiempo. Estos hechos nos permiten introducir una cierta restricción en nuestra afirmación anterior según la cual no sería posible señalar ninguna diferencia entre el concepto de Dios y el concepto de lo inconsciente. En rigor, en efecto, la imagen de Dios no coincide con lo inconsciente en cuanto tal, sino con un contenido inconsciente muy específico: el arquetipo del sí-mismo. De éste es de quien propiamente ya no podemos distinguir empíricamente la imagen de Dios. Sin duda, siempre es posible postular, de forma arbitraria, que ambas magnitudes son distintas. Pero tal cosa no nos sirve de nada; al contrario, sólo nos sirve para separar al hombre de Dios e impedir así la encarnación de este último. Es indudable que la fe tiene razón cuando llama una y otra vez a los oídos y al espíritu del hombre a reparar en la inconmensurabilidad e inaccesibilidad de Dios; pero la fe enseña también la cercanía

y aun la inmediatez de Dios, y es precisamente la cercanía la que tiene que ser empírica, si ha de tener algún significado. Sólo reconozco realidad a lo que opera sobre mí. Lo que no opera sobre mí puede perfectamente no existir. Las necesidades religiosas sólo se dan por satisfechas con la totalidad, y, por ello, se apoderan de las imágenes globales ofrecidas por lo inconsciente, las cuales ascienden desde las profundidades de la naturaleza anímica con independencia de la consciencia.

20

El lector ya no tendrá ninguna duda de que la evolución de las magnitudes simbólicas expuesta en las páginas anteriores se corresponde con un proceso de diferenciación de la consciencia humana. Pero dado que en el caso de los arquetipos, según hemos mostrado al principio, no sólo hemos de vérnoslas con simples objetos de la imaginación, sino también con factores autónomos, es decir, con sujetos vivientes, es posible comprender la diferenciación de la consciencia como el resultado de la intervención de dinamismos condicionados transcendentalmente. En este caso los responsables de la transformación primaria serían los arquetipos. Sin embargo, como nuestra experiencia no alberga estados psíquicos que puedan observarse *introspectivamente* fuera del hombre, es absolutamente imposible investigar el comportamiento del arquetipo sin que a la vez intervenga la consciencia que lo observa. Y, por ello, tampoco puede darse respuesta a la pregunta de si el proceso da comienzo en el arquetipo o en la consciencia, a no ser que, en contradicción con la experiencia, se quiera despojar al arquetipo de su autonomía o reducirse la consciencia a la categoría de una simple máquina. Pese a ello, estaremos plenamente de acuerdo con la experiencia psicológica si concedemos al arquetipo un cierto grado de autonomía y a la consciencia una libertad creadora que se corresponda con el grado de consciencia alcanzado. De aquí resulta esa interacción entre dos factores relativamente autónomos que nos obliga a describir y explicar los procesos concediendo el protagonismo, ora al primero, ora al segundo de esos factores, cosa que vuelve una vez más a producirse incluso cuando Dios se hace hombre. La solución propuesta hasta ahora ha eludido esta dificultad reconociendo un solo hombre-Dios, es decir, Cristo. Pero con el derramarse de la tercera Persona de la divinidad, es decir, del Espíritu Santo, en el hombre, da comienzo un proceso

de cristificación que afecta a un gran número de seres humanos, y entonces surge el problema de si todos ellos serán también hombres-dioses en un sentido pleno. Una transformación de esta naturaleza, sin embargo, conduciría a conflictos insoportables, para no mencionar aquí la inevitable inflación a la que inmediatamente sucumbiría el común de los mortales, todavía manchados por el pecado. En este caso lo mejor es acordarse del apóstol Pablo y de la escisión de su consciencia. Pablo sabía, por un lado, que era un apóstol iluminado que había sido llamado directamente por Dios; por otro, sin embargo, conocía también que era un pecador incapaz de escapar al «aguijón de la carne» y al ángel satánico que le atormentaba. En otras palabras, incluso el hombre iluminado sigue siendo el que es. Y eso que es nunca deja de ser otra cosa que su yo, un yo limitado frente a aquel que en él habita, y cuya figura, carente de límites conocidos, le rodea por todas partes, profunda como los fundamentos de la tierra y vasta como el cielo.

BIBLIOGRAFÍA

Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale, vol. XVII, Roma, Vaticano, 1950, pp. 753-773.

Antonio de Padua, *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, ed. de A. M. Locatelli, 3 vols., Padova, 1895.

Apokryphen, *Die*, *und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, trad. y ed. de Emil Kautzsch, 2 vols. [en uno], Tübingen, 1900 [*Apócrifos del Antiguo Testamento*, ed. de A. Díez Macho, Cristiandad, Madrid, 1982ss.].

Apokryphen, *Neutestamentliche*, ed. de Edgar Hennecke, Tübingen, ²1924 [*Apócrifos del Nuevo Testamento*, ed. de A. de Santos, BAC, Madrid, 1999].

Codex Bezae Cantabrigiensis, ed. de Frederick H. Scrivener, London/Cambridge, 1864.

Evans-Wentz, W. Y. (ed.), *Das tibetanische Totenbuch*, Zürich, ⁶1960 [comentario de Jung en OC 11,11 («Comentario psicológico al *Libro de los muertos tibetano*») (1935)].

Franz, Marie-Louise von, *Die Passio Perpetuae*. En C. G. Jung, *Aion*. *V.a.*

Henoc, Libro de, *v. Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen*.

Horacio (Quintus Horatius Flaccus), *Epistulae*, ed. de D. Ludwig Döderlein, 2 vols., Leipzig, 1856-1858.

Juan Damasceno, *Enchomium in Dormitionem* etc., en Migne, PG XCVI, cols. 742.

Jung, Carl Gustav[1], *Tipos psicológicos* (1921/1960), OC 6,1.

—, *Psicología y religión* (1938/1940), OC 11,1.

—, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» (1942/1954), OC 11,3

—, *La psicología de la transferencia* (1946), OC 16,12.

—, «Consideraciones teóricas sobre la esencia de lo psíquico» (1947/1954), OC 8,8.

—, *Aion*. *Investigaciones sobre la historia de los símbolos* (1951), OC 9/2.

1. Obras mencionadas en este volumen, en orden cronológico.

Ruska, Julius, *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.
Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Siruela, Madrid, 1996].
Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, en Migne, PL II, col. 635.
—, *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, en Migne, PL I, cols. 332 s.
—, *De testimonio animae*, en Migne, PL I, cols. 615 s.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

ÍNDICE ANALÍTICO